



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.

B 1,082,417



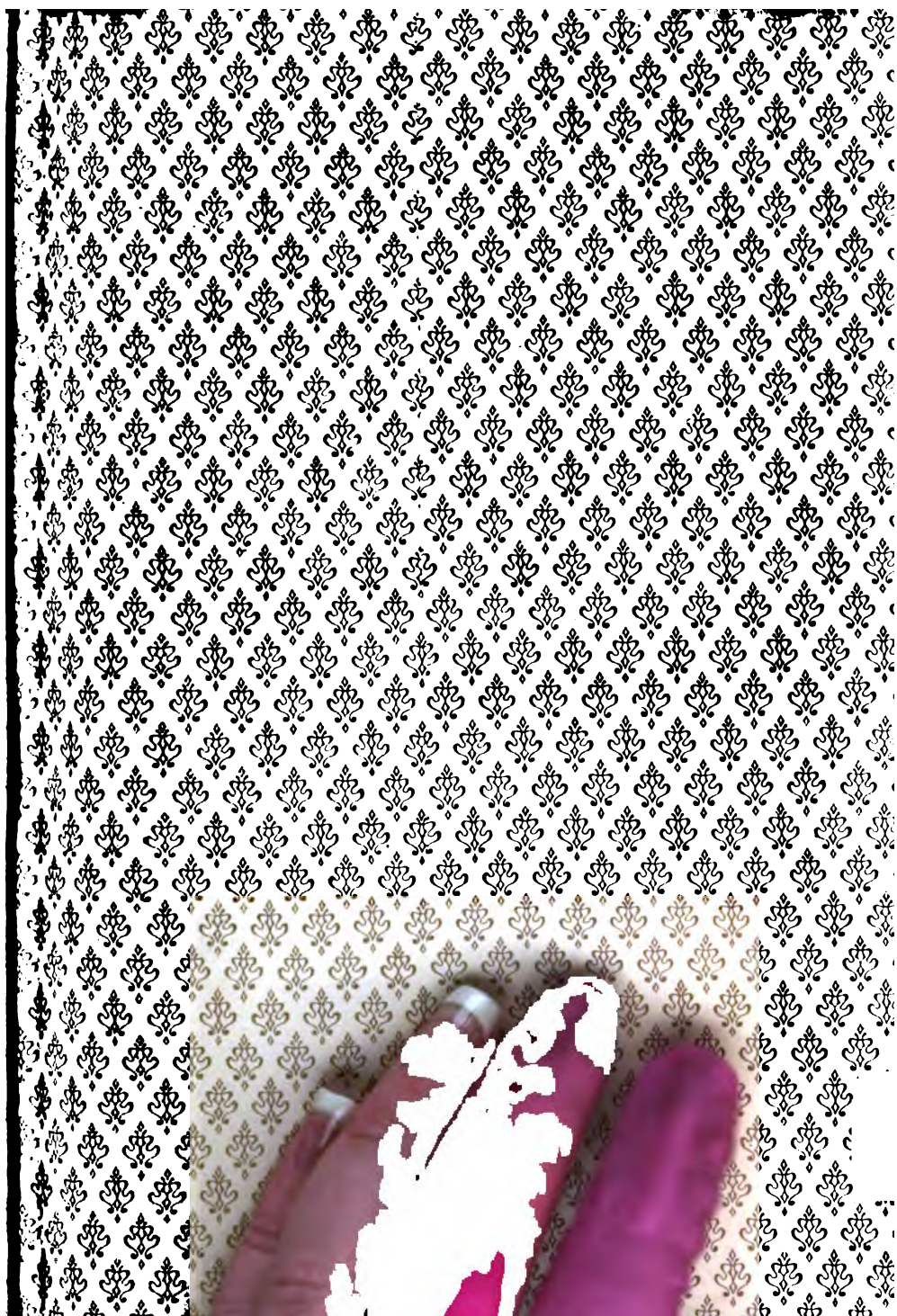
Library of the University of Michigan
The Coyle Collection.

Miss Jean L. Coyle
of Detroit

in memory of her brother
Col. William Henry Coyle.

1894.





892.06

D493

,

Zeitschrift
der
Deutschen morgenländischen Gesellschaft.

Herausgegeben
von den Geschäftsführern,
in Halle Dr. Arnold, in Leipzig Dr. Anger,
Dr. Haarbrücker, Dr. Brockhaus,
unter der verantwortlichen Redaction
des Prof. Dr. Brockhaus.

Siebenter Band.
Mit zwei Kupfertafeln

Leipzig 1853
in Commission bei F. A. Brockhaus.

I n h a l t

des siebenten Bandes der Zeitschrift der Deutschen morgen- ländischen Gesellschaft.

	Seite
Eröffnungsrede der Gött. Generalvers. durch den Präsid. Prof. von <i>Ewald</i>	1
Ali Abulhasan Schadeli. Zur Geschichte der nordafrikanischen Fatimiden und Suſs. Von Prof. <i>Haneberg</i>	13
Ueber Häschim und 'Abd-el-Muttalib die Vorfahren Muḥammad's und über den Ursprung des Familienhasses zwischen den 'Abbasiden und Omajjaden. Von Prof. <i>Wüstenfeld</i>	28
Abriss einer Reise in Palästina im Jahre 1852 von E. Robinson, E. Smith und Andern. Mitgetheilt von Prof. <i>Robinson</i>	37
Erläuterung der Inschrift aus den Oberzimmern in Nimrud. Vom Schulrath <i>Grotefend</i>	79
Ueber arabische und persische vorzüglich in der Mystik, Cabbala und in philosophischen Wissenschaften vorkommende Wortabkürzungen und die geheime Bedeutung der Buchstaben insbesondere. Von Prof. <i>Flügel</i>	87
Kurzer Bericht über den Vortrag des Prof. von <i>Ewald</i> aus der „Entzifferung der Neukarthagischen Inschriften“	92
Kurzer Bericht über den Vortrag des Prof. <i>Redslob</i>	94
A Catalogue of the rev. H. Tattam's Coptic and Sahidic manuscripts purchased or copied in Egypt	—
Schanfara. Uebersetzt von Prof. <i>Reuss</i>	97
Blick auf die Felsentempel Indiens. Von E. von <i>Schönberg</i>	101
Zend und Zēdik. Von Prof. <i>Spiegel</i>	103
Ankündigung von Dhanjibhāi Framji's Wörterbuch der Zend-Sprache	105
Literarische Nachrichten aus Finnland	106
Neue Ausgabe des Firdusi	107
Auszüge aus Briefen an Prof. Fleischer von <i>Sprenger</i> , <i>Smith</i> , v. <i>Kremer</i> u. <i>Wright</i> . — Brief des Prof. <i>Tornberg</i> über einen abbasid. Dirhem	110
Ausgrabungen in Susa S. 112. — Literarisches aus Amerika S. 112. — Neueste Literatur der Zend-Sprache S. 114. — Ausgabe des Atharva-Veda durch <i>Roth</i> und <i>Whitney</i>	114
Bibliographische Anzeigen (<i>Böttcher</i> : Epistulae N. T. coptice. — v. <i>Kremer</i> : description de l'Afrique. — <i>Holmboe</i> : Det Norske sprogs Ordforraad. — <i>de Luyne</i> : Numismatique et inscriptions Cypriotes. — Bulletin of the American Geographical Society. I. — Revue archéologique. VIII. — Codd. hebr. et arab. bibl. reg. Hafniensis.)	115
(Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain. XIII, 1. u. XIV, 1. — Journal asiatique. 4e sér. XVII, XVIII, XIX. — Journal of the American Oriental Society. II. u. III, 1. — <i>Weber</i> : Verzeichniss der Sanskrit-Handschriften. — <i>Pertsch</i> : a chronicle of the family of Rāja Krishna-chandra. — <i>Roth</i> : Yāska's Nirakṣa. 3. Heft. — <i>Dozy</i> : Catal. codicum orient. bibl. Lugd. Bat. I. II. — <i>Jellinek</i> : Thomas von Aquino in der jüd. Literatur.)	251
(<i>St. Julien</i> : histoire de la vie de Hiouen-Tsang. — Bibliotheca Sacra. 1852. — Journal of the Geographical Society of London. 20. 21. 22. — Journal of the Royal Asiatic Society. 13, 2. — <i>Eastwick</i> : the Gulistan of Sadi translated. — <i>Alseben</i> : Leben des heil. Ephräm. — <i>Zingerle</i> : die Reden des heil. Ephräm.)	437
(Journal of the Asiatic Society of Bengal. 1851. 1852. — <i>Weber</i> : Akad. Vorlesungen über ind. Literaturgeschichte. — <i>Arnold</i> : Chrestomathia arabica. — <i>Uhlemann</i> : Inscriptionis Rosettanae interpretatio. — American Oriental Society. 1853. —)	601
Bericht über die Generalversammlung der D. M. G. in Göttingen	129
Nachrichten über Angelegenheiten der D. M. G.	139. 268. 457. 613
Das Chinesenthum, die Jesuiten u. die evang. Sendboten. Von Prof. <i>Neumann</i>	141
Erläut. des Anfangs der babyl. Inschr. aus Behistun. Von Schulr. <i>Grotefend</i>	156
Das Mahābhāṣya. Von Prof. <i>M. Müller</i>	162

	Seite
Ueber Gazzāl's <i>Ḥijā 'ulām al-dīn</i> . Von Dr. <i>Hüsig</i>	172
Ueber das I-king. Die Texte des Confucius, welche sich auf die verschiedenen Reihenfolgen der Kwa beziehen. Von Dr. <i>Piper</i>	187
Zwei arabische Urkunden. Mitgetheilt von Prof. v. <i>Kremer</i>	215
Die neuesten Leistungen in der Planographie von Jerusalem. Von Dr. <i>Tobler</i>	223
Zur mahammedanischen Numismatik. Von Prof. <i>Stückel</i>	228
Ueber einige Stellen in den syr. Akten Simeons des Styliten. Von P. <i>Zingerle</i>	233
Kelgore's Lieder. Mitgetheilt von Dr. <i>Barth</i>	234
Eine angebliche Bearbeitung des Yajurveda. Mitgetheilt von Dr. <i>Weber</i>	235
Hebräische Quellen für das Buch Henoch. Von A. <i>Jellinek</i>	249
Verzeichniß der in Constantinopel letzterschienenen orientalischen Drucke und Lithographien. Von Freiherr v. <i>Schlecht-Wasschrd</i>	250 u. 409
Zwei Preisaufgaben	269
Die Morgenländische Gesellschaft von Constantinopel. Von Prof. <i>Fleischer</i>	273
Subscriptions-Einladung auf Nasif's Divan. Von Prof. <i>Fleischer</i>	279
Verzeichn. der für die Bibl. der D. M. G. eingeg. Schriften u. s. w.	280. 458. 615
Beiträge zur Kenntniß der indischen Philosophie. Von Dr. <i>Max Müller</i> . (I. Kapāda's Vaicshika-Lehre. Schluss.)	287
Zendstudien. Von Dr. <i>M. Haug</i> . Uebersetz. u. Erklär. von Jaçna c. 44	314 u. 506.
Zur Geschichte des abyssinischen Reiches. Von Prof. <i>Dillmann</i> . (I. Die Verzeichnisse der abyssinischen Könige bis auf die Zeit des Jekunö-Amlāk. II. Ueber die beiden äthiopischen Inschriften von Axum.)	338
Ueber die Versgattung Mawālījā. Von Prof. <i>Flügel</i>	365
Ueber eine Stelle in Yāska's Commentar zum Naighaṇṭuka, Provincialismen betreffend. Von Dr. <i>Max Müller</i>	373
Plutarch aus Cyrillus erläutert. Von Dr. <i>G. Parthey</i>	377
100 Badaga-Sprüchwörter. Mitgetheilt von M. <i>Bühler</i>	381
Neueste Beiträge zur Kenntniß der Zigeuner und ihrer Sprache. Von Prof. <i>Pott</i>	389
Aus einem Briefe des Herrn O. <i>Blau</i> (über die Arabische Uebersetzung des Barlaam und Josaphat)	400
Aus einem Schreiben des Dr. <i>Julius Oppert</i> (über die Lage von Babylon)	404
Aus einem Briefe des Dr. <i>P. Böttcher</i> (über seine syrischen Studien)	407
Aus einem Briefe des Missionars <i>Weigle</i> (über die dekkanischen Sprachen)	409
Aus einem Briefe des Prof. <i>Graf</i> (über seine Ausgabe des Bستان)	411
Berichtigung zu Gildemeister's Bibliotheca sanscrita. Von Prof. <i>Bensey</i>	—
Aus Briefen an Prof. <i>Fleischer</i> von <i>Sprenger</i> , <i>Amari</i> und <i>Brugsch</i>	412
Ueber den Apiskreis. Von Prof. <i>Lepsius</i>	417
Erwiderung und Berichtigungen	456
Studien über die vorislāmische Religion der Araber. Von Dr. <i>Osiander</i>	463
Ueber Pāraskara's Gṛhya-Sātra. Von Prof. <i>Stenaler</i>	527
Auszüge aus Saalebi's Buche der Stützen des sich Beziehenden und dessen worauf es sich bezieht. Von v. <i>Hammer-Purgstall</i> (Fortsetzung)	542
Die tamul. Bibliothek der ev.-luth. Missionsanstalt in Leipzig. Von Dr. <i>Graw</i>	558
Verordnung des Sulṭān 'Abdulmejid zu Gunsten seiner protest. Unterthanen	568
Aus Briefen von den Herren <i>Perkins</i> , <i>Chwolsohn</i> , <i>Osiander</i> und <i>Barth</i>	572
Streifzüge durch Constantinopolitanische Handschriften. 2. Die Biographien des Ibn-el-Gauzi. Von Gesandtschafts-Attaché <i>Blau</i>	576
Analyse der Kādambari. Von Dr. A. <i>Weber</i>	582
Eine persische Kaside Saadi's. Uebersetzt von v. <i>Schlecht-Wasschrd</i>	589
Aus einem Br. des Prof. <i>Flügel</i> S. 596. — Aus einem Schr. des Dr. <i>Sprenger</i> S. 597. — Bericht. zu S. 168 S. 599. — Zur Antwort. Von Dr. A. <i>Weber</i>	599
Aufforderung zur Subscr. auf „Anecdota syriaca“ von Dr. <i>P. Boettcher</i>	615
Verkauf einer Samml. Javanesischer, Balinesischer u. Malaisischer Hdsschr.	—
Verzeichn. der gegenwärtigen Mitglieder der D. M. G. in alphabet. Ordnung	620
Anhang (Documente zur Geschichte der neuesten Revolution in China).	628

Eröffnungsrede der Göttinger Generalversammlung

durch den Präsidenten

Prof. Dr. von Ewald

am 29. Sept. 1852.

Indem ich Sie, werthe freunde und fachgenossen, zu der diesjährigen versammlung der DMG. in Göttingen willkommen heisse, möchte ich nicht, wie dies wohl sonst bei Universitäten geschieht, mit einer ausführlichen erwähnung der verdienste meiner vorgänger an hiesiger universität um die förderung der verschiedenen Morgenländischen wissenschaften beginnen: denn theils liegen diese bei der hiesigen universität noch nicht sehr weit hinter unsrer zeit zurück und sind Ihnen im ganzen nicht unbekannt; theils habe ich über den am schwierigsten richtig zu fassenden theil derselben bereits im j. 1848 an einem andern orte so bestimmt mich geäußert dass das dort gesagte hier zu wiederholen überflüssig wäre. Lassen Sie mich dagegen einiges allgemeinere vorreden welches sich näher auf den gegenwärtigen zustand unserer wissenschaften und deren bedürfnisse bezieht. Denn wenn wir etwas schärfer fragen wasdenn wohl der nächste zweck und der schönste gebrauch solcher jährlich an abwechselnden orten wiederkehrenden freien zusammenkünfte der kenner und freunde einzelner wissenschaften seyn könne, und was er insbesondre für unsre sei: so mögen wir dabei kaum den vortrag von abhandlungen über einzelne bruchstücke und schwierige aufgaben einer wissenschaft so voranstellen, als ob er wirklich allein vorherrschen sollte oder als ob die dann vielleicht folgende besprechung des inhaltes solcher vorgelesener aufsätze sosehr fruchtbar werden könnte. Sezen wir nämlich dass ein solcher vortrag, wie es doch zu erwarten und zu wünschen ist, wirklich tiefer in einen dunkeln gegenstand eingehe und wichtige neue ansichten oder entdeckungen an den tag fördere, so würde doch bisdahin eben der vortragende fast immer allein einen solchen dunkeln ort näher durchspähet und ihn zu erleuchten ein windfestes licht angezündet haben; die zuhörenden würden aber eben so oft weder überhaupt noch zumal in kurz gemessener frist und wie schlag auf schlag bereit seyn die windfestigkeit dieses lichtes zu versuchen und mit den neu aufgehen-

den herrlichkeiten sich zu befreunden; und unwillkürlich erinnert dies an einen Gelehrten welcher einst in solcher versammlung eine menge sogen. Wort-Conjecturen über den sehr schwer zu verstehenden Text einer alten schrift vortrug und nun sofort erwartete dass man sogar ohne diesen Text vor augen zu haben ihm erwidern solle. Wenn dies aber bei allen wissenschaften eintritt welche weniger mit blossen allgemeinen wahrheiten und gedanken als mit der unendlichen menge von einzelheiten zu thun haben: so ist es wiederum vorzüglich bei den unsrigen der fall, da diese nicht nur den möglich weitesten umfang haben sondern auch in diesem umfange noch so wenig erschöpft oder auch nur im allgemeinen schon richtig erkannt sind dass sie in sehr vielen gebieten vorläufig nur aus versuchen und bemühungen die einzelheiten alle fleissig zu sammeln und richtig zu erkennen bestehen können. Ich will damit nicht sagen dass nicht auch für unsre versammlungen solche vorträge in mancher hinsicht nützlich seyn können: doch folgte nicht alsbald ihr druck hinterher, so würden die meisten wohl leicht ganz wie ungehört und wie ohne frucht verhallen.

Von der andern seite ist sicher weder die grössere ermöglichung persönlicher bekauntschaften unter den genossen derselben wissenschaft noch die blosse übung in mündlichem vortrage und in rascher erwidern der vornehmste zweck solcher versammlungen. Die blosse mundfertigkeit die streitkunst und die rechtshaberei ist nirgends weniger am orte als bei der wissenschaft, zumal bei unsrer: und wenn persönliche bekauntschaften sehr erwünscht und eine der schönsten gaben sind welche uns solche freie öffentliche zusammenkünfte däreichen, was sind sie wiederum der strenge der nothwendigkeit der gewissheit und den höchsten zwecken der wissenschaft gegenüber, welche doch zu fördern allein die letzte absicht dieser versammlungen seyn kann.

So wird denn wohl freierer hinblick auf den wahren zustand der wissenschaft in der gegenwart, stärkung der aufmerksamkeit auf ihre noch ungelösten aufgaben ebensowohl als auf die ihr von irgendwelcher seite her stärker drohenden gefahren, und freundlich ernste verständigung über missverständnisse die ihren leichten fortschritt oft so verderblich hemmen und doch durch ein rechtes dazuthun oft selbst so leicht zu hemmen sind, die nächste und wichtigste aufgabe solcher versammlungen seyn; und wird diese nie aus den augen gelassen, so würden sie wohl bei wenigen wissenschaften so erspriesslich seyn können als bei den unsrigen, sowohl wegen ihres ungemeinen umfanges und der ausnehmend hohen schwierigkeiten in gar vielen strecken ihres gebietes als wegen der neuheit und ich möchte sagen der jugendlichkeit worin sich ihre meisten zweige unter uns noch befinden. Der weite kreis welcher unsre wissenschaft umfasst, könnte wenn wir nur auf den reichthum die mannichfaltigkeit und das hohe alter der schrift-

thümer sehen sogleich in vier, wenn wir aber mehr auf die blossen sprachstämme sehen noch in zahlreichere kreise zerfallen, von denen doch noch jeder so weit ist dass ihn eine einzelne kraft kaum völlig nach allen richtungen hin umspannen würde; und während uns schon die aus alten zeiten erhaltenen sprachen und schriftthümer ebenso wie die immer noch wachsende menge neuer bis jezt wenig bekannter sprachen genug schwere und vielseitige beschäftigung reichen, tauchen aus tiefem staube und verwittertem schutte fortwährend die wunderbarsten und überraschendsten aber auch meist die räthselhaftesten zeugnisse längst entschwundener zeiten und völker empor, als müssten wir überall zwischen wenn schönen doch todtstarrten verzauberten gestalten hindurchgehen welche uns sie aus uraltem todesschlafe zu erlösen ängstlich vertraulich rufen. Welche menge der allerverschiedensten stoffe bedrängt uns in unserm kreise, und welche meist noch so dunkle und noch halb oder ganz todt! und doch sind wir noch nicht so zahlreich und haben noch nicht soweit gearbeitet dass dieser weite kreis schon jezt leicht in kleinere zerfallen könnte; wie es denn auch wieder seine besondern vorthelle gewährt dass alle diese jezt unter dem namen der Morgenländischen zusammengefassten wissenschaften so eng als möglich mit einander verknüpft bleiben. Aber eben wegen des ungemein grossen noch täglich sich erweiternden umfanges unsrer wissenschaften bedürfen sie desto mehr aller guten mittel von ruhe und sammlung; wegen ihrer ausserordentlichen schwierigkeiten desto mehr hier der ermunterung und hülfe durch fachgenossen und freunde dort der ebenso freundlichen verständigung und warnung. Und wo wäre dies besser möglich als auf solchen versammlungen wie die heutige eine ist, in denen sich das edelste der einstigen wettspiele Griechischer volkstämme auf Deutschem boden wiederholen will, und die uns zum guten segnen werden können wenn wir freilich noch weit reiner und weit nachhaltiger als einst jene heidnischen Griechen hier wie überall nur das vollkommne und ewige suchen welches allein des vollen strebens werth ist, nicht aber jenen ruhm und jene ehre welche nur unsrer eitelkeit schmeicheln und das licht unsrer zukunft nur verfinstern würde.

Mögen denn unsre wissenschaften, wie verschiedenartig auch unter einander, doch vor allem stets in jene eine wissenschaft eingehen welche anfang mittel und ende aller einzelnen ist und welcher weder eine einzelne philosophie d. i. schullehre noch blosser logik und dialektik sondern allein jene reine liebe zu aller wahrheit jener unermüdete eifer des arbeitens für sie und jenes geläuterte rege gefühl für ihr wesen und walten ihren inhalt und ihre rechte genügt welche noch unvergleichlich besser und fruchtbarer sind als alle bereits gewonnenen ergebnisse der einzelnen wissenschaften. Es gibt ein etwas, eine richtung übung kraft und lust des geistes, wodurch jede besondre wissenschaft erst

wahrhaft lebendig und fruchtbar wird und in jene heiligen räume eingeht wo sich alle wissenschaften begegnen: dieses ächte sich bewegen und fortschreiten des wissenschaftlichen geistes und dieses aufgehen in das leben und licht aller wissenschaft muss aber wohl nirgends so eifrig erstrebt werden als bei wissenschaften welche so umfassend so schwierig und zugleich vorherrschend so einzig auf ihre eignen kräfte angewiesen sind wie die unsrigen. Noch ungleich erheblicher als dass dies oder jenes in unsern wissenschaften hervorgezogen und erklärt werde, ist dieses dass unter uns allen die reine lust am suchen der wahrheit und an dieser selbst nirgends verletzt und geknickt werde, weil bloss diese uns die bereits gewonnenen güter unsrer wissenschaften nicht wieder verlieren lässt und uns stets neue ächte weiter zu suchen treibt; wird aber der trieb reiner wissenschaft unter uns mächtig, durchdringt er immer mehr unsre bestrebungen nach allen seiten hin, ja wird er, wie es seyn soll, stets noch mächtiger und reiner je mehr wir auf unserm fast unabsehbaren gebiete einzelnes erkennen und finden: so werden auch die ergebnisse unserer arbeiten von selbst leicht allgemeiner richtig geschätzt gesucht und angewandt werden, und wir brauchen nicht zu besorgen irgendwo vergebens zu arbeiten.

Kaum fürchte ich dieser allgemeine wunsch möchte an diesem orte oder in bezug gerade auf den kreis unsrer wissenschaften unnöthig und unangemessen seyn. Wo aber, darf ich sicher fragen, wäre eine solche ermunterung überhaupt je unwillkommen wenn sie unter freunden und genossen der wissenschaft selbst erschallt? und wer würde, wenn er wirklich ein freund und förderer irgendwelcher wissenschaft seyn will, nicht immer gern sich selbst erfragen ob er dem entspreche was sie von ihm fordert? Wird es doch von vielen noch immer bezweifelt oder gar geläugnet dass sprachliche und geschichtliche wissenschaften auf den namen und die ehre wahrer wissenschaft anspruch machen können: und wir sollten nicht auch in unserm kreise ja in diesem wo möglich noch mehr als es sonst nöthig ist dieses vorurtheil gründlich zu entfernen streben? Wie vieles steht doch immer bereit das hertz von den pflichten und arbeiten wahrer wissenschaft abzuziehen! und kann man je hier genugthun, genug vorbereitet und gerüstet seyn um auch nur das bereits sicher vorliegende richtig zu erkennen, genug willig jedem auch dem am meisten liebgewonnenen irrthume zu entsagen, genug frei um rein am aufkommen und fortschreiten jeder wahren erkenntniss und jedes guten bestrebens freude zu finden? Meinte man, aber sonst unser Deutschland sei eben die geeignetste und die unermüdlichste werkstätte für alle wissenschaft und diese werde von selbst unter uns stets leicht nach allen richtungen hin fortschreiben, welchen festen grund und welchen scheinbaren vorwand haben wir noch heute dieses zu meinen? Wohl weiss ich dass die tiefste quelle woraus Deutsche

wissenschaft und Deutsche liebe zu ihr fliesst unter uns noch nicht erschöpft ist, dass wir namentlich auch in nicht wenigen wissenschaften unsres Morgenländischen kreises noch immer allen andern heutigen völkern voraus sind oder doch rühmlich mit ihnen wetteifern: aber können wir noch jezt verkennen dass die zerspaltung und zerrissenheit die kleinheit und niedrigkeit die ängstlichkeit und selbstsucht welche das Deutsche volksleben seit jahrhunderten drückt und nun in den lezten jahren aus besondern ursachen stets drückender geworden ist, auch auf unsre wissenschaften hier offener dort versteckter überall aber fühlbar genug einwirkt? Was soll ich hier viele und starke beispiele und beweise dafür anführen? Wenn noch neulich in einem aufsaze der AZ. welcher unter dem sehr unpassenden namen „die erobernden Studien“ den jezigen zustand dieser wissenschaften unter uns hochpreisen wollte von de Sacy's *grammaire générale* ein neues zeitalter in der Semitischen sprachwissenschaft gezählt wurde, wenn der streit über sogen. Theorie und Praxis welcher abgethan seyn sollte unter uns wiederzukehren droht, so haben wir wahrlich heute keine ursache uns Deutscher wissenschaft in unserm kreise aosehr zu rühmen. Und wenn ein zu unserm zwar nicht engeren aber doch weiteren kreise zählender Gelehrte welcher in einem Deutschen nachbarlande zu ansehen und macht gelangt ist noch in diesem unserem jahre öffentlich geäussert hat die scheu vor verletzung von eid und treue welche ich, wie Sie wissen, 1837 hier in Göttingen mit einigen meiner damaligen Collegen theilte sei nichts als eine nachahmung der Pariser Julirevolution gewesen: so sehen wir wie Deutschen philologen noch immer das anklebt was in seiner folgerichtigkeit zwar alle wissenschaft, am nächsten aber philologie literaturgeschichte und alle sonstige geschichte sei sie eine Classische oder Deutsche oder Morgenländische zerstören muss, verwechselung nämlich und verdrehung der worte begriffe und gedanken, sogar bei ihrer möglich grössten deutlichkeit und gewissheit.

Doch lassen Sie uns vielmehr hoffen und streben dass die last der Deutschen mängel und gebrechen, welche richtig zu sehen und aufrichtig zu gestehen der anfang aller möglichen besserung ist, auch durch unsre wissenschaftlichen arbeiten und mühen gelichtet werde. Als Deutsche Morgenländische Gesellschaft wollen wir keinen Nichtdeutschen von uns ausschliessen, und kein gut erwerben was nicht auch allen Fremden gleich nützlich werden könnte: aber wir haben den boden nicht zu vergessen auf dem wir ausgesäet sind und ohne dessen gesundheit welche zu wahren auch unsre sorge seyn muss wir nie recht und nie nachhaltig gedeihen können. Wenn den geist nichts so stärkt und so heilt als ächte wissenschaft, und dies umsomehr je schwieriger eine wissenschaft ist wie eben die unsrige; und wenn es nicht weniger unläugbar ist dass eben der geist und das herz unsres grossen vaterlandes jezt am meisten solcher stärkung und heilung bedarf:

so lassen Sie uns alle unsere wissenschaften nach jeder richtung hin desto reiner und fruchtbarer treiben, desto williger und beharrlicher allem entsagen was sie trüben und desto neidloser alles pflegen was sie fördern kann. Ist aber in dem weiten bereiche unsrer vielfachen wissenschaften nichts so klein und scheinbar so unbedeutend dass wir nicht auch darüber feste sichere ansichten zu gründen streben müssten, ist es (um eins der geringsten beispiele zu wählen) keineswegs gleichgültig ob man sich denkt der Arabische einfache Imperativ habe ursprünglich uktúb oder úktub gelautet, und liegt uns viel an der genauen kenntniss auch des kleinsten ortes in jenen ungemessenen ländern, auch des geringsten ereignisses in den jahrtausenden der unabsehbar vielfachen geschichten jener völker: so dürfen wir doch mitten in der höchsten sorgfalt um die genauigkeit solcher einzelheiten nie vergessen dass richtige ansichten über die allgemeinen verhältnisse Morgenländischer alter oder neuer dinge zu gründen der lezte und wichtigste zweck ist welchen auch die vielen draussen stehenden von unserer wissenschaft unsrer fähigkeit und unsrer willigkeit erwarten. Was ist z. b. der ganze Islám, zu dem noch immer unter den augen ja man kann sagen unter dem mitwirken Christlicher Grossmächte so viele Christliche unterthanen gewaltsam gezwungen werden, den aber auch recht freiwillig und lustig genug Ungarn Italer und Franzosen auch Deutsche und wohl am wenigsten Engländer noch immer ja in neuester zeit noch mehr als früher ergreifen, was ist er seinem wesen und seiner entwicklung seinem nothwendigen ziele und seinem bleibenden werthe nach? Was ist Persien und Aegypten und Sina, was Indien, das Brahmanische und das Buddhistische mit allen seinen gütern erkenntnissen und religionen, das uralte im verhältnisse zu allen unsern entferntesten alterthümern, das mittlere besonders auch in bezug auf Griechische wissenschaft und kunst, das neueste auch in seiner wichtigkeit für uns noch in der gegenwart? Oder wenn man unter uns nun lange genug von einem Orientalischen geschmacke zu reden und alles schwülstige und übertriebene dem Orientalischen gleichzusetzen sich gewöhnt hat: was ist davon zu halten? und wenn darin, wie ich meine, solange man sich im allgemeinen so ausdrückt, nichts als schlimmes und schädliches vorurtheil sich unter uns so steif ausgebildet hat und so zähe sich erhalten will: was müssen wir thun es zu entfernen? In solchen allgemeinen fragen und erkenntnissen immer sicherer zu werden und die urtheile unsrer zeitgenossen über sie immer richtiger zu leiten, das ist es was man zuletzt nicht am wenigsten von uns mit recht erwartet, und worin doch erspiesslich zu wirken wahrlich nicht so leicht ist. Oder sollen wir durch unsere bemühungen und bestrebungen vielleicht den Islám noch befördern? die vielfachen schädlichen eitelkeiten der neuern Juden noch weiter anspornen? oder etwas wahres verachweigen oder verhüllen und die

erkenntniss von etwas richtigem unterlassen damit wir ja nirgends anstossen, damit etwa der absatz unsrer bücher oder sonst unser ehrgeiz und unsre ängstlichkeit oder auch unser äusserer gewinn nicht leide?

Auch in etwas nur scheinbar so unbedeutendem wie die umschreibung der Morgenländischen namen und worte sollten wir doch nie unser vaterland verläugnen, vielmehr die wünschenswerthe übereinstimmung darin durch möglichste annäherung an den im Deutschen schriftwesen liegenden guten grund zu erreichen suchen. Denn dass eine solche übereinstimmung aus vielen gründen sehr wünschenswerth sei bedarf keines beweises: lässt sich aber eine zeit lang jede grössere freiheit und jeder absonderliche versuch darin ertragen, damit nur erst alle die hier vorliegenden möglichkeiten überhaupt erkennbar und untersuchbar seien, so ist doch demnächst gewiss eine grössere gleichmässigkeit wo sie irgend auf festere geseze sich gründen lässt mit aller willigkeit zu erstreben, und zwar bei jedem volke zunächst je nach der grundlage seiner eignen schrift. Auch ist nicht zu erwarten dass überhaupt oder dass wenigstens sogleich für alle die laute der verschiedensten sprachen dieselben zeichen in der muttersprache festgesetzt würden: die laute der sprachstämme sind gar zu verschieden; und wenn nur erst für die wiedergebung der laute jedes besondern sprachstammes gleiche geseze herrschen, so ist damit schon viel erreicht. Für das Semitische bildet sich nun im Deutschen seit den letzten jahren eine unverkennbare gleichmässigkeit aus, ausgehend von dem einen grundsaze dass man für *ṭ* und *p* am richtigsten die ihnen ursprünglich entsprechenden *z* und *q*, und von dem andern dass man für *ā* wo es nöthig ist ein '—, für *ṣ* beständig ein '— seze, dessen besondre bedeutung für die wörter dieses sprachstammes eben jeder lernen muss dem dies alles nicht gleichgültig ist. Für das Indische und Altpersische sohiem sich vor 10 bis 20 jahren ebenfalls eine gleichmässigkeit festsetzen zu wollen wobei wir Deutsche nicht zu erröthen brauchten: wenn ich aber sehe dass seitdem besonders von jüngeren Sanskritkennern überall die Englischen buchstaben zu grunde gelegt werden, obgleich keine schrift schon im allgemeinen weniger nachahmung verdient als die heutige Englische, so kann ich da nichts als ein zeichen unsrer bösen selbstunterwerfungs- und selbsterniedrigungssucht erblicken, und ich finde dies ebenso unwürdig als wenn man in neuern Deutschen büchern von fachgenossen ganze artikel aus Wilson's Sanskrit- oder aus Freytag's Arabischem Wörterbuche in Englisch und Latein abgeschrieben antrifft. Soll aber was in dieser ganzen sache wünschenswerth und thunlich ist in Deutschland zur allgemeineren sitte werden, so würde freilich der feste vorgang unserer Gesellschaft dafür sehr wirksam seyn.

Und endlich lassen Sie mich wünschen dass unsere wissenschaften auf die ihnen zunächst angränzenden fächer immer eine

heilsame wirkung ausüben, weil sich der gute zustand in dem sie sich befinden durch nichts so leicht bewährt als durch ihre einwirkung auf die nächsten gebiete wenn sie so ist wie sie seyn soll. Sofern wir uns überall viel mit sprachen als solchen und dazu mit den allerverschiedensten, ja mit vielen desto emsiger und genauer zu beschäftigen haben jemehr uns nur diese möglich höchste genauigkeit die wenigen schwerverständlichen überbleibsel so mancher sicher zu verstehen nützen kann: so muss unsre sprachwissenschaft, wenn sie irgend ihrer pflicht zu genügen wacht, die heilsamste anregung auf das gesammte wissenschaftsgebiet menschlicher sprache ausüben; und es liegt vorzüglich auch an uns dass das ganze wesen und die gesammte geschichte aller menschlichen sprache so richtig und so fruchtbar als nur möglich erkannt werde. Wir sind nun jetzt so weit dass, nachdem so grosse weite sprachstämme wie der Semitische den ich aus guten gründen in der zeit voranstelle, der sogen. Indogermanische für den man endlich eine treffendere bezeichnung einführen sollte, und ich hoffe bald auch der Türkisch-Mongolische oder Nordasiatische in den wesentlichsten stücken ihres baues und ihrer geschichte richtig erkannt sind, uns klare sichere vorstellungen über das geheimniss aller menschlichen sprache leicht zur hand seyn können; und in welcher gliederung alle menschliche sprache zu beschreiben sei, in welcher abstufung ein grosser sprachstamm mit dem andern zusammenhängen könne, darüber sowie über tausend unsern vorfahren fast noch gänzlich unlösbare ja undenkbare fragen kann hier überall kein bedeutender zweifel mehr walten; wenn wir auch nur was bereits richtig und gesichert vorliegt nicht übersehen und vernachlässigen. Mögen uns nur dabei nicht wieder neue gözen verführen, wie z. b. mit dem namen „vergleichende grammatik“ in neuesten zeiten ein wahrer gözendienst getrieben ist; denn was daran wahr ist ist schon längst früher versucht, während man jetzt so oft weder genug dem stoffe noch sehr tief dem wesen nach die vergleihung verfolgte. Wird aber die sprachenkunde in unserm weiten kreise immer vollständiger und sicherer zu einer ächten wissenschaft, dann wird sowohl der mächtigste als der heilsamste einfluss auf alle sprachwissenschaft von uns ausgehen, und eine menge von begriffen einsichten lehrgegenständen wird sich überall zum bessern umbilden.

Wir können ferner auf die allgemeine geschichte und alle mit dieser zusammenhängenden fächer heilsam einwirken: und wie glücklich dies in vielen richtungen schon gelungen sei wissen alle. Aber wir können auch nicht streng genug jeder übereilten oder doch zur zeit noch unbeweisbaren annahme hier wehren: denn wie könnten wir's verantworten wenn irgendwie durch unsre schuld namen und thaten z. b. alter könige in unsre geschichtlichen lehrbücher übergingen deren treue wir doch bis jetzt nicht zu verbürgen vermögen? In welcher hinsicht ich es denn auch

keineswegs bereue im vorigen jahre bei der anwendung der bis dahin veröffentlichten Rawlinson'schen entzifferungen Assyrischer inschriften zu einiger vorsicht ermahnt zu haben: erst in den letzten monaten hat Rawlinson die hauptinschriften veröffentlicht durch deren hülfe er das meiste entzifferte, und hat auch uns erst damit das hauptmittel zur bewährung seiner ansichten dargereicht. Von jetzt an wird man hierin sicherer forschen und vielleicht bald sicherer reden können.

Wie erspriesslich unsre wissenschaften auch für theologie und rechtslehre werden können, wie viel sie beitragen näher zu erkennen was überhaupt religion was recht was gesetz und was menschliches reich sei, bedarf keiner weiteren ausführung. Wenn aber die erklärung des A. T. noch immer in Deutschland für einen haupttheil der Morgenländischen wissenschaften gehalten wird, so dass jeder der ihr sich widmet auch schon deshalb allein als Orientalist gilt: so ist es endlich zeit dass einer so sehr verderblichen unsitte gründlich gesteuert werde. Von der einen seite nämlich hängt die ATliche wissenschaft welche schon an sich aus vielen ursachen so äusserst schwierig ist, wenn sie irgend ihrem zwecke entsprechen soll, so unzertrennbar mit der übrigen Bibel-erklärung und der ganzen theologie zusammen, dass nur wer in der gegenwart an dieser den regsten antheil nimmt auch jener genügen kann. Von der andern kann sie zwar in den wichtigsten beziehungen der beihülfe recht eigentlich Orientalischer wissenschaft nicht entbehren: allein wenn diese in ihrer herbeiziehung nicht die gründlichste und sicherste ist, kann sie auf einem schon an sich so schwierigen gebiete nur verwirrung anrichten. Da wir nun, wenn wir nicht unaufrichtig seyn wollen, frei gestehen müssen dass, wenn noch immer verhältnissmässig viele sich mit dem AT. näher beschäftigen wollen, dabei sehr wenig wissenschaftliche und vielmehr gar sehr menschliche zwecke vorherrschen, und dass dann noch dazu auch alle die trüben wirrsale der theologie wie sie bis jetzt ist dies gebiet zu überfluten suchen: so entsteht dadurch jener beklagenswerthe zustand in welchem diese besondere wissenschaft sich zwar auch früher meist befand aber in welchem sie gerade jetzt am meisten zu erhalten so viele traurige antriebe der Deutschen gegenwart zusammenwirken. Die bösen folgen davon sind nach allen seiten sichtbar. Die theologen können noch immer meinen Griechisch lesen und ein bischen Hebräisch stümpern sei für sie völlig hinreichend; und umgekehrt können sich für Orientalisten halten die Hebräisch lesen und ein Arabisches Wörterbuch aufschlagen. Aber auch die besseren Orientalisten verkennen nun nur zu leicht und zu bequem sogar das richtigste und bedeutendste aus der ATlichen wissenschaft was schon sicher vorliegt. Wenn, um hievon nur ein unbedeutenderes beispiel zu wählen, ganz neulich einige der jüngeren und übrigens recht geschickten Orientalisten über die ATlichen sternnamen מְזִלֹת

und מַזְרִית die bekannten irrthümer wiederholten obgleich das richtigere darüber jezt längst, wie ich meine, jedem guten auge erkennbar seyn kann ¹⁾: so ist das sicher ein trauriger beweis von der grossen unwissenschaftlichkeit welche vielerlei verkehrte antriebe auf diesem gebiete befördern, ja gerade jezt ärger als jemals früher befördern. Nehmen wir dies alles also endlich genauer, hüten uns irgendwie der ächten wissenschaft hierin zu schaden, und bedenken dass, da auf den allgemeinen geistigen zustand eines landes und volkes nichts schädlicher einwirkt als verkehrte theologie und daher auch verkehrte rechts- und staatslehre, wir schwerlich durch irgendetwas für das allgemeine so verderblich wirken als durch beförderung der schlaffheit bequemlichkeit und unwissenschaftlichkeit auf diesem felde. Menschliche wissenschaft ist, was ihren tiefsten ächten trieb und daher auch ihre gute wirkung betrifft, überall nur eine und dieselbe: und es ist unmöglich dass eine besondre wie die unsrige, wo sie wirkt wie es seyn soll, verderblich auf die ihr benachbarten einwirke.

Wie indessen auch der jezige zustand aller unsrer einzelnen wissenschaften seyn mag, es sind besonders zwei umstände welche die welt für übelstände wir aber vielmehr für segnungen halten können die, wie sie bisher den fortschritt unserer wissenschaften fast wunderbar begünstigt haben so ihn auch ferner, wie wir hoffen und wünschen, fördern werden. Es ist einmal die grössere schwierigkeit welche aus verschiedenen ursachen fast alle unsere wissenschaften umlagert: wer hier etwas gewichtigeres leisten will, muss alle seine arbeit und seinen ernst seine willigkeit und freudigkeit stärker anstrengen; wenn aber nur dem beharrlicheren tieferen streben hier etwas gelingt, so kann der lezte gewinn desto herrlicher seyn und wir müssen, gerade weil bei uns noch überall so vieles und so schweres zu versuchen und zu erreichen ist, desto mehr von unsern künftigen arbeiten sowohl erwarten als hoffen. Es ist sodann die fast gänzliche entblössung an äussern hülfsmitteln und ermunterungen die wir vorzüglich in Deutschland bei unsern wissenschaften erfahren: so dass, wenn sie sich nicht auf unsern Universitäten in neuern zeiten einen immer weiteren kreis von wirksamkeit erkämpft hätten, kaum sonat in dem ganzen grossen Deutschland ein mittelort wäre um dessen heiliges feuer sie sich sammeln und ansiedeln könnten. Wo sind jezt die lebensfäden welche unser Deutsches volk und

1) Man mag über die nähere bedeutung des מַזְרִית 2 Kön. 23, 5 ebenso wie des מַזְרִית Ijob 38, 32 noch zweifelhaft seyn: aber zu verkennen dass jenes eine allgemeinere dieses gerade im gegentheile eine durchaus besondre bedeutung habe, jenes eine reihe von gestirnen dieses ein einzelnes bedeute, beide daher zusammenzuwerfen und als gleichbedeutend zu betrachten, ist hier der anfang alles schweren irrthums. Mag dieser irrthum schon alt seyn, vielleicht schon den LXX und der aussprache der Masora vorgeschwebt haben, dennoch bleibt es ein schwerer irrthum.

Deutsches wesen stärker mit dem Morgenlande verknüpften? abgeschnitten sind sie seit dem frühen Mittelalter (wir wollen hier übergehen durch was schuld), und noch erblicken wir nirgends einen festeren halt an den sie sich wieder dauernd und fruchtbar anknüpfen liessen; ja wir sehen auch noch nicht einmal irgendwo ein klares gefühl unter uns rege welches sie wieder aufzunehmen sich sehnte und sie neu anzuspinnen verstände. Wo sind jezt auch nur noch unter uns viele Hiob-Ludolfe und Leibnize, welche den ächten wissenschaften namentlich auch den Morgenländischen aus reinster liebe und aufopferung ohne durch amt und stellung dazu verpflichtet zu seyn all ihr edelstes gut und ihr ganzes leben widmen? Wir preisen auch aus den neueren zeiten einzelne Deutsche Fürsten und sonstige unabhängige männer welche aus eigner freier entschiessung an diesen wissenschaften regeren antheil nehmen; wir haben alle ursache den Ständen Deutscher länder für die bereitwilligkeit zu danken womit sie den kreis der lehrgegenstände auf unsern Universitäten auch für unsre scheinbar dem Deutschen öffentlichen wesen und nuzen doch so fern liegenden wissenschaften zu erweitern kein ernstliches bedenken hatten: doch sind es bisjezt vorzüglich nur eben die Universitäten welche unsre wissenschaften tragen und pflegen müssen; und auf unsern Universitäten gibt es wiederum wenige fächer welche so einzig der reinen wissenschaft willen von lehrern und schülern gesucht würden als unsre, zumal wenn wir dabei wie Nig von dem ATlichen fache absehen. Doch murren wir deshalb nicht: um so reiner hat unser eifer deshalb seyn können, und wird es hoffentlich auch künftig seyn.

Was mich betrifft der ich nun seit fast 30 jahren theils selbst theilnehmend theils still beobachtend unter allen wechseln des äussern lebens der entwicklung dieser wissenschaft gefolgt bin, so bitte ich Gott dass er mir das einzige erhalte was der lebende mensch einem höheren zwecke vom eignen stets gleichmässig widmen kann, den durch nichts zu brechenden eifer und den reinen guten willen. Ich besinne mich, als ich einer der ersten die Sanskritstudien auch als lehrer zu verbreiten anfang, wie eifrig ich für diese damals in Deutschland noch sehr jungfräulichen Studien wünschte sie möchten stets so jungfräulich bleiben, stets so rein ihrer eignen herrlichkeit wegen gesucht werden wie damals: sie sind nun nicht ganz so geblieben, wir haben das erfahren, und wohl erfahren wir stets wie leicht überall raube kalte lüfte auch schon der jungen saat schaden wollen: doch unser eifer kann unter allen wechseln der äussern dinge derselbe bleiben, und auch das böse komme nur damit es richtig erkannt nicht wiederkehre! Es trifft sich wie zufällig dass ich 1837 in demselben jahre wo am Göttinger jubelfeste die erste anregung und stiftung der jährigen Philologenversammlungen auch durch meine theilnahme erfolgte, einige monate früher bereits die *Zeitschrift*

für die K. d. M. hier gegründet hatte, welche dem ähnlichen zwecke der vereinigung aller guten kräfte zur förderung unserer besondern wissensschaften diene: es mag heute beim zurückblicke auf jene seltene zeit erlaubt seyn zu sagen dass sie wie aus reinster liebe zur wissenschaft gegründet so in demselben geiste fortgeführt wurde, so lange sie fortzuführen mir damals die zeitlagen erlaubten. Als später während meiner anstellung im fernen Süden der engere kreis unsrer jezigen Gesellschaft gezogen werden sollte, hielt ich meinen guten rath weder mündlich noch schriftlich zurück, und habe noch jetzt vor einigen tagen den mir fast fremd gewordenen aufsatz in der Cottaischen DVS. 1846 wiedergelesen ohne ihn missbilligen zu können. Und so hoffe ich dass Sie auch ferner den guten eifer an mir nie vermissen werden, und füge den herzlichsten wunsch hinzu dass die diesjährige Versammlung unsrer wissenschaft gute fruchte tragen möge.

Meine werthen genossen und freunde, auch wenn wir den ganzen Orient den uralten den alten den mittlern und neuern endlich vollständig erkannten und seine geschichten und eigenheiten und geheimnisse alle an einem faden aufzählen könnten; auch wenn wir noch dazu alle die ursachen und tieferen triebe ergründeten aus denen seine sprachen und seine bücher seine kunst und sein ganzes sichtbares leben und wirken fliessen: was hätten wir damit an sich gewonnen wenn wir in ihnen nicht immer zugleich die ewigen kräfte und wahrheiten wiederfänden welche richtig und sicher zu finden allein das ziel und der lohn alles unsres suchens und forschens ist? Und was nützte es uns weiter auch diese mit dem auge unsres geistes wiederzufinden, wenn wir nicht strebten sie stets voller und lebendiger aus uns selbst wirken zu lassen, damit sie nicht uns in unserm vergänglichen leben sondern dem vaterlande welches uns Deutsche trägt der zukunft unsrer geschichte der ganzen menschheit und dem willens Gottes, damit aber auch unserm eignen Unsterblichen ihre frucht bringen! Ich hoffe dass die verhandlungen welche uns hier bevorstehen, so grosses oder so geringes sie betreffen mögen, diesem geiste nicht fremd seyn werden.

Ali Abulhasan Schadelî.

Zur Geschichte der nordafrikanischen Fatimiden und Sufis.

Von

Prof. Dr. Haneberg.

In der Geschichte der Sufismus giebt es noch sehr grosse Lücken. Aus der ältern Periode bis zu den Kreuzzügen sind nur unzulängliche Bruchstücke bekannt. Was aus der spätern Zeit edirt und besprochen worden ist, gehört fast ausschliesslich persischen Sufis, oder doch solchen an, die in den Ostgebieten des Islams lebten. Die arabischen Werke der Sufis von Aegypten, Hedschas, Magrib und Andalusien sind beinahe ganz unberücksichtigt geblieben. Und doch verdienen diese in keiner Hinsicht geringere Aufmerksamkeit. Der Dichter Ibn Faridh, „der Sultan der Liebenden“, erfreut sich eines nicht viel geringern Ruhmes, als Dschelal-eddin Rumi; Muhammed Wefa kann mit Mahmud Schebisteri und Jafri mit Dschami wetteifern.

Allerdings stehen diese Dichter mit dem ebenfalls dichterischen, obwohl vorzugsweise durch prosaische Werke berühmten Andalusier Mohji-ed-din ibn Arabi einsam da, wie die Palme auf der Haide; man muss sich zu diesen glänzenden Erscheinungen der westlichen Sufi-Literatur den Weg durch ein wüstes Gebiet verworrener Bestrebungen nordafrikanischer Sufis bahnen, mit welchen sie zusammenhängen; aber auch das ist nicht ohne Gewinn. Das Treiben und Leben der mittelalterlichen Sufis Nordafrikas ist ja der unentbehrliche Schlüssel zum Verständniss der geistigen Zustände jener Bevölkerung am Atlas, die dem Interesse ¹⁾, wenn auch nicht den Sympathien Europa's näher liegt,

1) Vielleicht können die folgenden Zeilen dazu beitragen, die höchst interessanten Mittheilungen Neveu's über die religiösen Vereine im gegenwärtigen Nordafrika zu ergänzen. Es war nicht die Absicht des H. Neveu, den geschichtlichen Zusammenhang der jetzt bestehenden mit den mittelalterlichen Instituten zu schildern. Er begnügt sich mit der Nachweisung, dass Abdel-Kader Gilani's Name sämmtlichen religiösen Vereinen Nordafrika's voranleuchte. 'Abdelkader-Gilâni, der Stifter der Kaderi († 561/1165), war das Vorbild des von unserem 'Ali Abul-Hasan Schâdelî ein Jahrhundert später ins Leben gerufenen Sufi-Institutes, wie aus Ibn Mogaizil erhellt.

als irgend eine andere der muslimischen Länder; denn es gehören die Sufi-Zustände dieser Zeit und dieses Gebietes nun einmal zum Ganzen der Geschichte des Islam. Und gerade unter den nordafrikanischen Sufis wird uns ein Moment der Geschichte des Islam klar, welches an Bedeutung von wenigen übertroffen werden möchte. In dem Leben und Treiben des Scheich Ali Abulhasan aus Westafrika haben wir nämlich den merkwürdigen Fall einer *Einlenkung der Grundanschauungen der Schiiten auf den Boden des sunnitischen Bekenntnisses* vor uns. Die schiitischen Vorstellungen vom alidischen Imamate, welche jeden Augenblick ganze Reiche erschüttern konnten, wurden von Schadeli in mystische Ideen aufgelöst und übergetragen, welche auch den Sunniten annehmbar erschienen. Der Sufismus erscheint da als das Sand- und Sumpfufer, in welchem sich der Strom der gewaltigsten Ideen der Schiiten sanft und fast geräuschlos verlor. Ich halte nicht dafür, dass dieser merkwürdige Uebergang zuerst und einzig von Schadeli versucht und bewerkstelligt worden sei, aber ich weis ihn an keiner andern Thatsache besser nachzuweisen, als an dem Leben und Treiben dieses Scheiches.

In demselben begegnet uns vieles, was man, verglichen mit dem von Kosobeiri gelehrten Sufismus, als Rückschritt des Islam in der Annäherung an das Ziel der allgemeinen Menschenbildung betrachten muss, und nur zu oft wird man daran gemahnt, wie richtig Ibn Chaldun ¹⁾ geurtheilt habe, wenn er den Magrebis eine Neigung zu kabbalistischen Träumereien zuschreibt; aber gerade diese waren die Mittel, den wirksamsten Lehren der Schiiten ihre politische Bedeutung zu nehmen.

Unsere Nachrichten über Abulhasan Schadeli sind aus einer Schrift Ibn Mogaizils geschöpft, welche zunächst über die Wunder handelt und namentlich aus der Schadelischen Schule Wunderbares zu erzählen sich zur Aufgabe gemacht hat. Wir benutzen eine Handschrift der St. Bonifazius-Abtei in München ²⁾.

1) Bei v. Hammer, Literaturgesch. der Araber I. S. CVIII.

2) كتاب الكواكب الزاهرة في اجتماع الاوليا بقظة بسيد الدنيا والاخرة للشيخ العالم العلامة البحر الفهامة ابن مغيزل المغربي „Das Buch der Sterne die da leuchten über die Vereinigung der Heiligen in wachendem Zustande mit dem Herrn dieser und jener Welt. Von Scheich Ibn Mogaizil aus Magrib, dem Gelehrten, Hochgelehrten, dem Meere der Erkenntniss.“ Am Schlusse wird bemerkt (Fol. 225), das Werk sei 894 d. i. 1489 verfasst. Nach F. 117. a. lebte der Verfasser 874 (1469). Damit stimmt Hadschi Chalfa überein, der das Werk unter obigem Titel (Nr. 10964 t. V. f. l. S. 262) anführt und bemerkt, es sei vollendet i. J. 894. Hadschi Chalfa nennt den Namen des Verfassers vollständig: الشيخ أبو الفضل عبد القادر بن حسين بن علي بن مغيزل الشاذلي. In unserm Mspt. heisst der Hauptname deutlich مغيزل, nicht معيزل (Nach Flügel: Mogaizil.) H. Chalfa

I.

Für die spätere Entwicklung der Schule Schadeli's ist nicht ohne Werth, seine Heimath zu kennen. Unser Gewährsmann nennt nun seinen Geburtsort nicht genau, er begnügt sich als Merkwürdigkeit anzuführen, dass Schadeli in einer Höhle geboren sei ¹⁾. Näher belehrt uns die Angabe, dass derselbe aus dem Westgebiet, Magrib, stamme. Freilich steht damit der Vermuthung noch ein weites Feld offen, indem die etwas schwankende Bezeichnung Westgebiet — Garb, Magrib — von den Säulen des Herkules bald bis Karthago, bald aber auch bis Tripolis ausgedehnt wird. Doch wird Schadeli ausdrücklich als ein Mann vom *äussersten Westen* bezeichnet ²⁾ und Tunis lag von seiner Heimath gegen Osten ³⁾. Ist demnach auch Ceuta (سبتة) ⁴⁾, Gibraltar gegenüber, nicht die Geburtsstätte Schadeli's, so liegt sie nicht fern davon und die Bildung des maurischen *Andalusien* war ihm von Kindheit an ganz nahe zugänglich. Doch zogen ihn die damals in Spanien blühenden philosophischen und philologischen Studien nicht an; ein schwärmerisches Verlangen, die Geheimnisse des Islam aus den besten Quellen des Morgenlandes zu schöpfen, führte ihn auf einem weiten Pilgerzuge bis nach Mesopotamien, und zwar wahrscheinlich nach Bagdad, wo er in den Schulen der Sufis nach dem „Pole“ ⁵⁾ fragte, um den sich sein Leben drehen sollte. Er ward in seine Heimath zurückgewiesen und fand den gesuchten

sagt, es sei ein nützliches Buch (مفيد). Es giebt übrigens Biographien von Abulhasan Schadeli. S. das unten von Tag-ed-din Gesagte und Casiri II. S. 339. Vgl. v. Hammer, Literaturgesch. der Araber I. S. CXCVII.

1) أما مولده رضى الله عنه فبمغارة Cod. Rehm. 53. f. 106. Er starb 656/1258 in einem Alter von 53 Jahren, das. f. 115. b. Also fällt seine Geburt ungefähr auf 1195 n. Chr. Sein voller Name lautet (f. 105. b. f.): أبو الحسن علي بن عبد الله بن عبد الجبار بن تميم بن هرمز بن حاتم بن قصي بن يوسف بن يوشع بن نظار بن أحمد بن عيسى بن محمد ابن الحسن بن علي بن ابي طالب

2) F. 101. a.

3) Bei der Reise von der Heimath nach Tunis heisst es, Schadeli sei nach Afrika gereist. C. 53. f. 107. Tunis galt als eine der Hauptstädte des Districts Afrika (s. Hartmann Edrisii Afr. S. 264, Marašid T. I. S. ۳۹), über dessen verschieden angegebene Grenzen s. Stickel Hdb. d. morg. Münzk. S. 45, Marašid, T. I. S. ۸).

4) Bei Casiri findet sich die, ohne Zweifel auf einem Missverständniss beruhende Angabe, Schadeli sei in Ceuta gestorben; Biblioth. arab. hisp. II, S. 339.

5) قُطِبَ s. unten.

„Pol“ in der Person eines seltsamen Anachoreten, der mit seiner Familie auf einem Berge und zwar in einer Höhle wohnte ¹). Da wurde der schwärmerische Keim in der jungen Seele reichlich mit Sufi-Theorien getränkt. Zur Entwicklung kam er bei einer Gelegenheit, die zunächst nur eine Neugierde über die vorgeblichen Mysterien des kabbalistisch behandelten „grossen Namens Gottes“ darbot, die aber durch einen Zufall weiter führte. Der Schüler befragte nämlich einst den Meister über den „grossen Namen Gottes“; da sagte das Knäbchen des Lehrers: du bist selbst der grosse Name Gottes ²). Der Meister bestätigte lächelnd die als Orakel genommene Aeusserung des Kindes und entliess den Jüngling mit unermesslichen Vorstellungen über eine ausserordentliche Bestimmung und mit der Voraussagung, er würde in Aegypten selbst ein „Pol“ werden, müsste sich aber vorher in Schadele bei Tunis aufhalten. Abulhasan zog sich über Schadele bei Tunis, das ihm den Beinamen Schadeli verlieh ³), auf den Berg Zagwan zurück, wo er in stillster Abgeschiedenheit die gesammelten Kenntnisse, Anregungen und Träume unter Uebungen der Frömmigkeit reifen liess. Die Stätte seiner einsiedlerischen Zurückgezogenheit waren jene mit reichem Baumwuchs geschmückten Höhen, von welchen die zum Theil noch in Ruinen erhaltenen Wasserleitungen des alten Karthago aus vollen Brunnenstuben ausliefen ⁴). In diesem anmuthigen Bergrevier bildete sich Abulhasan nicht nur für sich in seinem Sinne während einer ungefähr zehnjährigen Zurückgezogenheit aus, sondern sammelte auch einen Kreis von

1) وهو ساكن بمغارة في رافضة في رأس الجبل f. 106. Ueber Rāfidha kann ich keinen Aufschluss geben. Der Name dieses Anachoreten ist hier: أبو محمد عبد الرحمن بن عبد السلام بن مشيش F. 116. a. wird der letztere Name بشيش geschrieben und buchstabirt.

2) انت هو اسم الد الاعظم a. F. 107.

3) شاذل f. 107. b. Der Beiname Schadeli ist von Abulhasan auf seine Jünger übergegangen. Er liebte diesen Namen nicht. Durch ein Wortspiel wurde er aufgelöst in شاذل f. 108. b., was erklärt wird: المفرد لخدمتي ومعرفتي

4) جبل زغوان f. 108. a. Kazwini I. S. 162. Brandin, Considérations polit.-histor. sur le royaume de Tunis, Paris 1846. S. 47. beschreibt die Ueberreste der Wasserleitungen von Karthago und ihrer Cisternen als sehr grossartig und fügt bei: Ces grandes citernes recevaient l'eau du gigantesque aqueduc de Zaghroan, qui alimentait et approvisionnait Carthage. S. 34. Le district montagneux de Zaghroan est la Suisse de la régence de Tunis. L'abondance des sources d'eau y surpasse tout ce que l'on voit dans le reste du pays etc.

Verehrern um sich, welche ihn allmählig in die damals blühende Stadt Tunis zogen.

Mit dem Eintritt in diese Stadt beginnt seine öffentliche Thätigkeit (um 1240 n. Chr.). Das Ausserordentliche seiner ganzen Erscheinung und der Ruf seiner wunderbaren Geistesgaben und Kenntnisse machte unter dem Volke von Tunis das gewaltigste Aufsehen. Da er sich der Herkunft von Ali und Fatima rühmte, so konnte die Bewegung, welche sein erstes Erscheinen hervorrief, sehr leicht lawinenartig wachsen und die bestehende Macht stürzen. Darum wurde der seltsame Mann bald einer strengen Untersuchung unterworfen. Er musste vor einer Versammlung von Juristen und Theologen erscheinen; der Fürst von Tunis, Abu Zakaria, war unsichtbar hinter einem Vorhange Zeuge des Verhöres, das seine Lehre und seine Ansprüche auf den fatimidischen Adel betraf. Der Ernst dieser Untersuchung gegen einen Mann, der in Lumpen gebüllt war und nur die Mysterien der damaligen Sufilehre verkündete, musste unbegreiflich erscheinen, wenn man sich nicht erinnerte, dass Tumart 130 Jahre vorher ungefähr in derselben Gegend ¹⁾ in der gleichen Gestalt erschienen war und doch in wenig Jahren die unstäten Kabilen am ganzen Atlas erregt hatte. Die Fürstenfamilie von Tunis, deren Ahn mit Tumart und seinem Nachfolger Abdalmumin im Bunde gewesen war und dieser Verbindung die Herrschaft über Tunis verdankte, hatte sich im Laufe der Zeit soweit von dem ursprünglichen Rifer für die Fatimiden von Magrib entfernt, dass sie mit den Fürsten von Granata ein Bündniss gegen die afrikanischen Mowahhiden einging ²⁾. Um so natürlicher war es, dass ein Fremdling, der sich als Alide geltend machte, nicht gleichgültig bleiben konnte.

Abulhasan längnete nicht von Fatima abzustammen, aber er nahm in Folge dieser Abstammung nur eine Auszeichnung in religiösem Wissen in Anspruch. Der Fürst von Tunis, einer der vortrefflichsten Herrscher aus der Dynastie der Hafsiden ³⁾, gab sich zufrieden und fasste sogar eine grosse Hochachtung gegen den ausserordentlichen Mann, der nach einer langen Abgeschiedenheit, getrennt von Bibliotheken und Schulen, die gelehrtesten Männer von Tunis in öffentlichen Disputationen durch seinen Geist überstrahlte und, wie es schien, Zeichen einer seltenen, dem Politischen abgewendeten Frömmigkeit an sich trug. Doch der Oberrichter von Tunis, Abulkasem Köscheiri Ibn al Bara (أبو القاسم القشيري بن البراء), blieb dabei, dass Abulhasan ein staatsgefähr-

1) Im J. 505/1111 n. Chr. trat Tumart in Mahdia مَهْدِيَّة auf. Ibn Chall. Nr. 699. Abulfeda III. S. 399. Karjäs ed. Tornberg S. ff. ff. u. Not. S. 397.

2) Casiri bibl. II. S. 263. Conde, los Arabes III. S. 171. 184 ff.

3) S. Casiri biblioth. II. S. 226, wo sich Leo Africanus über Abu Zakaria äussert. Conde, los Arabes III. S. 187.

licher Mann sei. Dieser verliess Tunis, um über Aegypten nach Mekka zu wallfahrten, fand aber in Aegypten Steckbriefe vor, die ihm, da er als Armer langsam reiste, aus der Hand Ibn al Bara's vorangeeilt waren. Es herrschte noch die Dynastie der ajjubidischen Sultane in Aegypten ¹⁾, also eine Familie, die von vorn herein den Fatimiden entgegen war. Abulhasan wurde sofort in Alexandria als verdächtig behandelt. Das Ansehen, das er unter den dort herum wohnenden Kabilen sogleich bei seinem ersten Auftreten sich erwarb und der Zudrang dieser Leute zu ihm war gewiss geeignet, die Anklagen des Oberrichters von Tunis zu bestärken. Der Verdacht musste sich aufs Höchste steigern, da Abulhasan in Kairo bei der Audienz, die ihm der Sultan gab, auf dessen Frage, was er bei ihm wolle, erwiderte, er wolle sich bei ihm für die Kabilen verwenden ²⁾. Dass er gleichwohl den Verfolgungen so mächtiger Gegner entging, erklärt Ibn Mogaizil durch legendenartig erzählte Wunder. Wir möchten den vorzüglichsten Grund der Schonung des Scheich in den politischen Unruhen suchen, welche damals Aegypten und ganz Nordafrika erschütterten. Die ajjubidische Dynastie war dem Sturze nahe und mannigfache fremde und einheimische Kriegsbestrebungen erhielten stets neue Befürchtungen und neue Erwartungen in vollem Athem. Auch die Heere der Christen, welche in den letzten Jahren schon manchen Vorthail errungen hatten, forderten die strengste Aufmerksamkeit. So konnte der arme Scheich Abulhasan sich Gewaltthätigkeiten entziehen, die ihn in ruhigern Zeiten sicher die Freiheit, wo nicht das Leben gekostet haben würden. Was ein Tumart versucht hatte, konnte ja auch dieser seltsame Alide unternehmen, und was im Sturze des Morabiten-Reiches dort gelungen war, das konnte wieder gelingen. Daran hätte man sicher ausdauernder gedacht, wenn nicht die genannten Kriegsstürme den Blick von Abulhasan weggelenkt hätten.

Er zog sich trotz der Ungunst des Oberrichters Ibn al Bara wieder nach Tunis zurück, wo er so glücklich war, in einem

1) Wahrscheinlich regierte damals Elmelik el Çaleh, der Sohn jenes El-Melik el Kamel, der mit Friedrich II. die bekannten Unterhandlungen geschlossen hatte. S. Herbelot Salah S. 741. Schon beim Sturze des fatimidischen Chalifates in Aegypten durch Saladin waren die schiitischen Bestrebungen im Sinne des Volkes so locker begründet, dass Abulfeda sagt, es hätten sich nicht „zwei Geischen miteinander gestossen“, als das abbasidische Chalifat wieder geltend gemacht worden sei (Abulfeda III. S. 635 ed. Reiske). Doch bewies die Blüthe des Reiches der Mowabbiden in Westafrika die fortwährende Kraft der Alidenansprüche.

2) فقال له الملك ما تقول ايها الشيخ قل جيت اشفع اليك في القبائل 2) f. 110. n. القبائل ist in diesem Zusammenhang wohl speciell auf die „Kabilen“-Stämme Nordafrikas zu beziehen, wie bei Ibn Mogaizil und AA. öfters.

andalusischen Knaben einen Schüler zu erziehen ¹⁾, der ihn, wie es scheint, an Fähigkeiten weit übertraf und ohne dessen Hülfe er kaum einen Orden gestiftet hätte, der bis zur Stunde noch fortblüht. Später schlug er seine Wohnung in Alexandria ²⁾ auf, wo er, wie es scheint, wenigstens das letzte Decennium seines Lebens zubrachte und nicht nur von einer Schaar Sufis umgeben war, die gemeinschaftlich unter seiner Leitung lebten, sondern auch von fern her, als Orakel in Sufi-Fragen, besucht wurde. Er verliess Alexandrien öfters, um an verschiedenen Hauptorten, namentlich Aegyptens, zu lehren und zu wirken. Wir finden ihn in Manssura, in Kahira ³⁾ und dem damals sehr blühenden Koss (قوص) in Oberägypten. Von da aus war er eben im Begriffe eine Pilgerreise zu machen, als ihn (i. J. 656/1258) im Jahre der Einnahme Bagdads durch die Mongolen der Tod ereilte ⁴⁾.

II.

Der Hauptgrund, warum Abulhasan Schadeli die letzten Jahre seines Lebens weniger angetastet zubrachte, ist wohl der, dass er immer deutlicher aus dem Nimbus alidischer Herrschaftsansprüche heraustrat und die schiitischen Elemente, welche durch Geburt und Erziehung an ihm haften, lediglich dazu benutzte das innere Leben der Islambekennen mit neuen Vorstellungen zu bereichern.

Dass er sich der Herkunft von Ali rühmte, geht aus dem Obigen hervor. Diesen Ruhm theilte er freilich mit vielen Scherifs. Dagegen war seine Jüngerschaft unter der Leitung eines Aliden

1) F. 110. b. Als Schadeli den Abulabbas in Tunis kennen lernte, sagte er: مَا كُنْتُ إِلَى تُونِسَ إِلَّا هَذَا الشَّابَّ. Später begleitet Abulabbas seinen Lehrer nach Aegypten. In Rairowan in der „Schicksalsnacht“ لَيْلَةُ الْقَدَرِ ist daselbst Schadeli von Welis umkreist, wie von Mücken, f. 211. b.

2) Da wurde er eine Zeit lang als Gefangener behandelt, f. 111. a. Wir können die Zeit dieser Gefangenschaft nicht genau angeben. Auch f. 113. a. ist er in einer Festung بِقْلَعَةٍ und zwar, wie es scheint, als Gefangener.

3) In einem Kloster, f. 212. a. Aber auch in den Schulen, f. 101. b. بِالْكَامِلِيَةِ بِالقَاهِرَةِ. In Koss (قوص), f. 129. a. f. In Manssura f. 102. a.

4) Ueber das Todesjahr Abulhasans ist Ibn Mogaizil mit den Angaben Hadschi Chalfa's und Muradgea's d'Ohason im Einklange. Der Ort seines Todes ist schwer zu ermitteln. Nach Ibn Mogaizil f. 58. a. starb er umringt von mehreren Jüngern, worunter (Omar) Abulabbas aus Murcia den ersten Rang behauptete, in حميترا (Hamiterâ?). Die nähern Umstände des Todes giebt Ibn Mogaizil später (f. 114. b.) an und bezeichnet wieder Hamiterâ (hier حميترا geschrieben) als Todesort; f. 115. b. wird ausdrücklich gesagt, dass er auch in Hamiterâ oder Homeiterâ begraben sei. Am genauesten ist die Bestimmung: دَفَّنَاهُ بِحَمَيْتَرَا هَذَا الْمَوْضِعَ بِبَرِيَّةِ حَيْدَابَ فِي وَادِي طَرِيقِ الصَّعِيدِ f. 115. a.

aus der Familie der afrikanischen Idrisiden um so bedeutender. Einige Glieder jener fatimidischen Regentenfamilie hatten sich nach dem Sturze ihrer Dynastie in abgelegene Gebirge geflüchtet ¹⁾ und von solchen Flüchtlingen mochte der Lehrer und Führer Abulhasans abstammen ²⁾. So hängt sowohl das leibliche als das geistige Leben Abulhasans mit dem Stamme des schiitischen Bekenntnisses zusammen. Seine Schüler legen ihm Attribute bei, die fast buchstäblich mit jenen übereinstimmen, worin sich noch bis zur Stunde die Ansprüche der Herrscher von Marokko kleiden ³⁾; er heisst nämlich der grosse Weli (الولي الكبير), Scherif, Nachkomme Haschems, Hasans (الحسنى), Enkel der Fatima (الفاطمية) ⁴⁾. Ja es könnte scheinen, dass seine Anhänger mit den bei andern alidischen Präbendenten hervorgetretenen Ansprüchen nicht zufrieden seien, denn es wird von ihm gesagt, er sei aufgetreten im Besitze des grossen Chalifates, der höchsten Weli-Würde. (ظهر بالخلافة الكبرى والولاية الكبرى f. 102. a.)

Doch gerade darin lag für ihn die Versöhnung mit der Politik. Er und seine Schule nahm dieses Chalifat in einem symbolischen Sinne, wie wohl auch andere Mystiker. Mit diesen theilte er den Gegensatz gegen die herrschende Dialektik und Casuistik der Schule. Die Opposition reichte so weit, dass er von dieser Seite her während seines Lebens und in seiner Schule nach seinem Tode manche Verdächtigung zu erfahren hatte. Seine Jünger finden für nöthig ihn gegen den Vorwurf der Heterodoxie in Schutz zu nehmen und machen namentlich geltend, dass Autoritäten der streng scholastischen Richtung mit ihm in Aegypten freundlich verkehrten ⁵⁾. Freilich kann Ibn Mogaizil nicht verhehlen, dass sein Meister Männer wie Halläg und Ibn 'Arabi, die mehr als anrühlig waren, mit Liebe citirt habe, doch erläutert er die Hinneigung Abulhasans zum Letztern auf eine für die Scholastiker beruhigende Art ⁶⁾.

1) Abulfeda annal. ed. Reiske II. S. 336.

2) Ibn Mogaizil giebt f. 116. a. von ihm selbst an bis auf Abulhasan Schadeli und von da bis auf Ali zurück die Successionskette des Schadeli-Ordens an. Der Meister Schadelis wird so bezeichnet: قلوب زمانه السيد الشريف عبد السلام بن بشيش بن منصور بن ابراهيم الحسنى ثم الادريسي من ولد ادريس بن عبد الله بن الحسن بن علي بن ابي طالب.

3) de Sacy, chrest. ar. I. ed. S. 413.

4) Ibn Mog. f. 102.

5) Ibn Mog. f. 101. b.

6) Es war nach f. 129. b. eine Entzückung in Hoss (قوص in Ober

egypten), in welcher Schadeli seine Liebe zu Halläg (حلاج) erklärte. Als ihn ein scholastischer Gelehrter fragte, was er von Ibn 'Arabi halte, so habe er gesagt: Er ist ein Ketzer (زندى); als ihn aber ein Sufi dasselbe fragte,

Jedenfalls war seine Opposition gegen die Scholastik eine solche, welche sich mit schwärmerischen Lieblingsideen der devoten Muslimen in Verbindung setzte und sich streng von der Art unterschied, wie philosophisch gebildete Männer, z. B. Ibn Sina, der orthodoxen Schule gegenüber standen.

Ibn Sina lehrte, die göttlichen Einflüsse auf die Menschheit bedürften keiner persönlichen Vermittler wie keiner vermittelnden Zwischenkräfte ¹⁾; ein Satz, der in der nächsten Consequenz sogar die Sendung Mohammeds in ihrer Bedeutung aufhob. Schadeli dagegen lehrte, dass nicht nur in Mohammed und vor ihm in den Propheten persönliche Vermittler aufgetreten seien, sondern dass fort und fort solche, wenn auch in anderer Weise, auftreten.

Das ist ein Grundgedanke der Mystik nicht nur unsers Schadeli, sondern des Sufismus seit wenigstens dem 12. Jahrhundert; durch ihn allein kommt einiges Licht und einige Consistenz in die dunkeln und schwankenden Aeusserungen der Sufis dieser Periode über die Weli-Würde (ولاية), über die „Pole“ (أقطاب) und die

„Hülfe“ (غوث) einer jeden Zeit ²⁾. Die Vorstellungen von der hohen Gewalt eines Weli und „Poles“ können zugleich die von mir hervorgehobene Erscheinung erklären, dass die schiitischen Imamatsansprüche in den allgemeinen Sufi-Dignitäten aufgingen. Vernehmen wir die nähern Bestimmungen über die Weli-Würde und ihre Grade. Die Weli-Würde steht sehr hoch. Dass einige Sufis sie sogar über das Prophetenthum gestellt haben, wird zwar von Ibn Mogaizil nicht gebilligt, aber doch gegen den Vorwurf der Heterodoxie geschützt ³⁾. Der Schadeli-Jünger Mohammed Vefä unterscheidet eine äussere und innere Weli-Würde; die äussere steht unter dem Prophetenthum, wie dieses unter dem

habe er geantwortet: Er ist einheiliger صديق f. 123. a. 128. b. Man vergleiche den seltsamen Grundsatz in Minbâḡ ul-fokarâ von Isma'il Ankyrawi S. 16. ed. Bulâk 1841. لا يصل مقام الصديقين رجل حتى يشهد فيه الف صديق انه زنديق.

1) Ibn Mogaizil lässt f. 90. b. Mohammed sich in einer Vision über Ibn Sina beklagen: انه يصل الى الله بغير واسطتي „Er will zu Gott gelangen ohne meine Vermittelung.“

2) Es geht aus der ganzen Auseinandersetzung des Ibn Mogaizil hervor, dass zwischen غوث und قطب kein wesentlicher Unterschied sei. Der „Pol“ einer Zeit erhält nur insofern den Namen غوث „Hülfe“, als er eine Zuflucht für die innern Bedürfnisse seiner Zeitgenossen ist. Vgl. die Bestimmung in Abdu-r-Razzaq's Dictionary of the technical Terms of the Sufis. Calcutta 1845. S. 136. الغوث هو القطب حين ما يلتجأ اليه ولا يسمى في غير ذلك الوقت غوثا.

3) F. 190. a.

Apostolat (الرسالة); die innere Weli-Würde, der Zustand der Inspiration, steht über der Prophetenwürde als solcher. Uebrigens hat Mohammed auch diese innere Würde gehabt ¹⁾).

Die Vollmachten, welche der Weli hat, sind so ausserordentlich, dass Ibn Mogaizil eine ernstliche Untersuchung darüber anstellt, in wie fern sich der Weli vom Zauberer unterscheide ²⁾. Er verwandelt, versetzt sich von einem Orte zum andern, setzt in Aemter ein, setzt ab, belebt und tödtet, macht krank und gesund u. s. f. ³⁾. Nach der eigenen Erklärung Abulhasans sind die Welis besonders berufen, ein auf ausserordentlichen Wegen erlangtes übermenschliches Wissen zu besitzen ⁴⁾. Sie zerfallen in zwei Klassen: Substitute der Propheten und Substitute der Apostel oder Gottgesandten ⁵⁾.

Nach einer andern Stelle, welche zugleich eine bemerkenswerthe Aeusserung über das Verhältniss der „Pole“ oder „Hülfen“ zu den Welis enthält, heisst es, Gott habe seit dem Verschwinden der Propheten die Erde nicht ohne Männer gelassen, welche ihre Thätigkeit fortführten. Die Welis, „deren Herzen nach den Herzen der Propheten sind“, haben diesen Beruf. Es gebe (in jeder Generation) 300 Welis, davon seien 70 Vordermänner (تَجَبَّاءُ), weiter 40 Zeltpflöcke (اوتان) der Erde, zehn seien Hauptleute ⁶⁾ (نَقَبَاءُ), sieben Obmänner (عرفاء), drei seien die Auserwählten (المختارون) und Einer die Hülfe (الغوث). Gehe die Hülfe mit Tod ab, so werde sie aus der Zahl der drei Auserwählten ersetzt; die neue Lücke werde aufsteigend ergänzt, bis ein Weltmensch die Zahl der 300 voll machen müsse ⁷⁾.

1) f. 191. a. وكانت النبوة من هذا الوجه دون مقام ولايته

2) F. 63. b.

3) تصرف بأمر الله وتحرك بأمره وحكم في خلقه فولي وعزل وهدى f. 112. a. وخذل واحيي وقتل وامرض وشفا ومنع واعطا ووصل وقطع

4) Vgl. f. 129. a., wonach القطبية die tiefe Vertrautheit mit den Früchten der innern Wissenschaft ist.

5) فانقسمت الاوليا على ضربين ضرب منهم ابدال الانبيا وضرب f. 88. b. Ueber die verschiedenen Bedeutungen von „Abdāl“ vielleicht bei einer andern Gelegenheit

6) „Nakib“ wird bei Ibn Batuta von Defrémery (Voyages d'Ibn Batoutah. Paris 1848. S. 152.) mit „chef des Alides“ übersetzt.

7) F. 85. b. Im weiteren Verlaufe der Auseinandersetzung führt Ibn Mogaizil verschiedene Eintheilungen der Schaar der Welis an. Nach f. 86. b. schätzt Abulhasan die Gesamtzahl der Welis auf 124,000, wozu Ibn Mogaizil ein kritisches والله اعلم setzt

Von einzelnen dieser Rangordnungen sind schon längst die Zahlverhältnisse mitgeteilt, obwohl etwas abweichend ¹⁾. Nach allen Darstellungen bleibt das fest, dass der „Pol“ der Träger einer himmlischen Vollmacht sei.

Der Besitzer dieser Vollmacht nimmt daher förmliche Huldigungen an, wie der rechtmässige Chalife. Auch Schadeli erhielt solche Huldigungen, zum Beispiel von Abul-haggäg ²⁾. Das war ein fühlbarer Ersatz für den Abgang der politischen Huldigungen, welche sich an das Imamamt knüpfen sollten. Die Anschauungen von einer besondern Vollmacht der Welis und „Pole“ sind ohne Anstand in den Kreis des sunnitischen Mysticismus aufgenommen worden. Wo diese Anschauungen zuerst hervorgetreten seien, kann ich nicht bestimmen.

Schadeli fand jedenfalls die Idee von den „Polen“ bereits vor ³⁾, wie schon aus dem Umstande erhellt, dass er in seiner Jugend (s. oben) in Irak nach „dem Pole“ fragte; auch hat sich diese Vorstellung nach ihm weit über die Gränzen seiner Anhänger ausgebreitet, aber sie wird unter diesen vorzugsweise gehegt.

In dieser Beziehung kann ein Ausspruch geltend gemacht werden, der die hervortretendsten Auszeichnungen der Schadelie angiebt und dabei besonders hervorhebt, dass in ihrer Mitte stets der „Pol“ oder die Pol-Würde sich finden werde ⁴⁾. Wie weit solche Ansprüche auch von andern Orden geltend gemacht wurden, muss erst bestimmt werden. Sicher ist der Schadelische Orden ein vorzüglicher Bewahrer der Vorstellungen vom „Pole“ u. dgl. geworden. Wenn derselbe gleichwohl nach aussen hin stiller, weniger Aufsehen erregend auftrat als z. B. die Rufais, so spricht

1) Marmol, descripcion general de Africa. Granada 1573. I. fol. 61. c. 3. „Dizen mas que la ciencia divina esta puesta en su general que llaman el *Cotb* (que quiere dezir el sancto de los sanctos) el qual eligen del numero mas antiguo de quarenta llamado *lautet* (que quiere dezir los troncos) y hazen la eleccion de otros setenta del numero de siete cientos y setenta y cinco.“

2) Dieser erzählt von sich wie er nach Alexandria gekommen und zu Schadeli gelangt sei: فَاتَيْتُ إِلَيْهِ وَبَايَعْتُهُ بِيَعَةِ الْقَطَابَةِ Ibn Mog. f. 111. a.

3) Koseheiri kennt noch keine „Pole“. Dass die sufischen Glossarien von Gorgani (Ta'rifât) und Abdu-r-razzaq den Ausdruck قطب auführen, ist natürlich, da sie später, als Schadeli sind. Vgl. de Sacy, *Pend-Nameh* p. LVIII. LIX. Zur Zeit Ibn Batuta's nahmen bereits einzelne Scheiche diesen Titel an. *Voyages d'Ibn Bat.* von Deffrémery S. 155. Der Name Koth-ed-din kommt schon im 12. Jahrh. vor.

4) اِخْتَصَمَتِ الشَّاذِلِيَّةُ بِثَلَاثَةِ أَشْيَاءَ لَمْ تَكُنْ لِأَحَدٍ قَبْلَهُمْ وَلَا بَعْدَهُمُ
الْأَوَّلَى أَنَّهُمْ يُخْتَارُونَ مِنَ اللَّوْحِ الْمَحْفُوظِ الثَّانِيَةِ أَنَّ الْمَجْدُوبَ مِنْهُمْ يَرْجِعُ
إِلَى الصُّكُوفِ الثَّالِثَةِ أَنَّ الْقُطْبَ مِنْهُمْ دَائِمًا أَبَدًا f. 104. b.

das zu Gunsten der Grundrichtung des Stifters und macht die verschiedenen Lobpreisungen erklärlich, welche Ibn Mogaizil anführt ¹⁾. Er breitete sich in Aegypten, Südarabien, Nordafrika und, wie es scheint, in Syrien ²⁾ aus, und brachte, nach dem was uns vorliegt, eine nicht unansehnliche Zahl von achtungswerthen Häuptern und Schriftstellern hervor. Sehr grosse Verehrung genießt Omar Abul-abbas aus Murcia, der „Chalife und Erbe“ Schadeli's ³⁾; ihm folgte Tağ-eddin Abulfadl Ahmed Ibn 'Atā-Allah († 709/1309), Schüler des Vorigen. Er schrieb unter Anderem das Leben seines Lehrers Abul-abbas (Casiri II. S. 339) mit Nachrichten über Ali Abulhasan selbst. Es wird von Ibn Mogaizil sehr oft angeführt ⁴⁾, auch Hadschi Chalfa kennt es.

Unter den spätern Schadelischen Schriftstellern ist der bei Casiri und H. Chalfa genannte Dichter Ali Ibn Wefā beachtenswerth († 807/1404) ⁵⁾.

Er ist nicht zu verwechseln mit dem ebenfalls mystischen Dichter Muhammed Wefā, welcher sich wie der erstere zur Schule Schadeli's bekennt. Muhammed Wefā ist nach Ibn Mog. f. 123. a. Vater des Ali Wefā. Er ist Verfasser des Werkes شعائر العرفان ⁶⁾, wie, so scheint es, des Buches التجليات, von welchem Casiri spricht (I. S. 231).

Die grösste Aufmerksamkeit verdient sein Diwan, der uns unter den Rehm'schen Handschriften vorliegt ⁷⁾.

Dürfte man nach dem Geiste dieses Diwans die ganze Schadelische Schule beurtheilen, so müsste man die unter aufgeklärten arabischen Schriftstellern allgemeine Annahme, dass die Magribiner einer abergläubischen Kabbalistik ergeben seien, der Lüge zeihen; denn die Oden von Muhammed Wefā athmen grossentheils den Geist einer freudigen Huldigung gegen Allah, ohne störende Beimischung.

1) Ali Koraschi sagt: انا شاذلي ما حييت وان مت فمشورقي في يتشيدلوا الناس ان يتشيدلوا Ibn Mog. f. 104. b.

2) Es ist mir wahrscheinlich, dass die von Mugir-eddin in seiner Geschichte von Jerusalem genannten Wefā identisch mit den Schadeli sind.

3) وارثه وخليفته f. 41. a. Dieser Schüler begleitete den Scheich Schadeli etwa von 1245 an fast überall hin bis zum Tode.

4) Cod. Rehm. 53. f. 45. b. 58. a. 67. b. H. Chalfa V. S. 319. Nr. 11136. لطائف المنى.

5) Bibl. Escur. I. S. 130. H. Chalfa III. S. 251.

6) Nach H. Chalfa IV. S. 48. Nr. 7568. und Cod. Rehm. 53. f. 190. b. nd123. a.

7) Cod. Rehm. 6. ديوان ابى عبد الله محمد بن محمد القرشى الاسكندرى الشاذلي.

Doch bleibt es im Ganzen unwidersprechlich, dass unter den Schadelie die magribinischen Künste der Beschwörung und die Alchymie eifrige Pflege fanden. Jene Vorliebe für magische Beschwörungsformeln, welche in Mauritanien mehr als anderwärts herrschte und herrscht, ist nicht zufällig von dem einen oder andern Mitgliede des Schadeli-Ordens gepflegt worden, sondern der Stifter ging hierin selbst mit seinem maassgebenden Beispiele voran.

Das berühmteste Produkt dieser Art ist jenes, mit dessen Abfassung Ali Abulhasan Schadeli sein Leben am rothen Meere auf der letzten Wallfahrt nach Mekka beschlossen hat. Es führt

den Namen حَرْبُ الْبَحْرِ „Perikope des Meeres“. Es ist ein Schiffergebet, das zugleich die Spuren einer kabbalistischen Richtung, wie einer stolzen, feindlichen Gesinnung gegen Nicht-Muslimen verräth. Es ist arm an Gedanken und verglichen mit den Oden des Schadeli Muhammed Wefä kaum einer Beachtung werth, aber es hat ein historisches Interesse. H. Chalfa widmet dieser Gebetsformel einen eigenen Artikel (H. Ch. III. S. 56 ff.), worin er unter Anderem angiebt, der Verfasser derselben, Abulhasan, habe ihr eine ungemeine Wirkung beigemessen. Bagdad hätte nach Schadeli's Meinung von den Mongolen nicht eingenommen werden können, wenn ihnen diese Formel entgegengesetzt worden wäre. Das Jahr der Verfassung derselben ist zugleich das der Eroberung Bagdad's (656/1258) und des Todes Schadeli's. Es kommt oft vor. Uns liegt der Text in zwei Handschriften (Nr. 12 u. 20 Cod. Rehm.) vor; auch Ibn Mogaizil spricht davon (f. 105. b.). Beachtenswerth ist der Anfang der Formel, in so fern die Anrufung *jd'alt* wie in manchen schiitischen Gebeten, wenn ich nicht irre, absichtlich so gewählt ist, dass an Gott und Ali zu gleicher Zeit erinnert wird ¹⁾.

Jedenfalls stand Schadeli ursprünglich auf einem Standpunkte von welchem aus es nahe lag, in eine extreme schiitische Richtung zu gerathen, und es bleibt ein wesentliches Verdienst von ihm, zwischen sunnitischen und schiitischen Anschauungen eine Vereinbarung angestrebt und auch, obschon nicht einzig und allein, durchgeführt zu haben.

Ein anderes Verdienst friedlicher, wenn auch nicht so ernster Art würde unserm Scheiche angehören, wenn die Sage richtig wäre, dass er der Erfinder des Kaffees sei. Diese Sage war die Veranlassung dazu, dass der nur von Muradgea d' Ohsson mit einigen Worten als Ordensstifter erwähnte, sonst aber in Europa

1) Uebrigens erhielt Schadeli von seinem Lehrer bei der Entlassung den scheinbar inhaltslosen, aber in Beziehung auf die ultra-schiitische Lehre vom حلول stehenden Denkpruch: „O Ali, Gott ist Gott und die Menschen sind Menschen.“ Ibn Mog. f. 107. a.

unbekannt gebliebene Schadeli ein Paar Mal erwähnt wurde. Niebuhr hat bei seiner Anwesenheit in Mokha 1763 aus mündlichen Mittheilungen die Sage aufgenommen, dass ein Scheich Schadeli vor 400 Jahren der Begründer der Stadt Mokha und des dortigen Kaffeebetriebes geworden sei. Sein Grab wird bei Mokha gezeigt, ein Thor von dieser Stadt führt seinen Namen und seine Verehrung daselbst ist gross (Reisebeschr. nach Arabien I. S. 439). Später (1806) hat de Sacy (Chrestom. arab. I. Ausg. t. II. S. 274) aus dem Dschihannuma die Stelle mitgetheilt, worin Hadschi Chalfa den Ursprung des Kaffeebetriebes auf den Scheich Schadeli zurückführt. Während bei Niebuhr der Scheich Schadeli ohne weitere Charakteristik genannt wird, kennzeichnet ihn H. Chalfa so, dass er mit dem von uns behandelten Ordenstifter identisch sein muss, denn er wird ausdrücklich Abulhasan genannt und als Magribi bezeichnet. In dem treuen Schüler Omar, welcher bei H. Chalfa um die Leiche Schadeli's ist, erscheint jener Abul-Abbas Omar aus Murcia, den wir oben als den vorzüglichsten Schüler und als den „Chalifen“ Schadeli's kennen gelernt haben. Aber die Erzählung bei H. Chalfa ist so seltsam sagenhaft, dass es schwer ist, den geschichtlichen Kern herauszufinden. Ibn Mogaizil sagt nichts vom Kaffee.

Jedenfalls scheint der bei Niebuhr genannte Schadeli ein späterer Scheich aus dem Orden Schadeli's zu sein ¹⁾.

Nachtrag der Redaction.

Zu S. 14. Anm. 2. Eine Biographie des Scheich Abu-l-hasan al-Magribi asch-Schadili steht auch in Gâmi's Nafahât-al-uns. S. de Sacy Notices et extraits de deux MSS. pers. contenant les vies des Sôfis (Sonderabdruck aus Not. et Extr. Tom. XII.) S. 143.

Zu S. 16. Anm. 1. Der Name Rafidha scheint in Beziehung gesetzt werden zu müssen zu der gleichnamigen Secte, welche ihren Sitz zu Tarundant hatte. S. Kartas ed. Tornberg S. 4^r Z. 5 ff. u. die Lexx. u. d. W.

Zu S. 16. Anm. 3. Die Namensform شَادَكَلِي empfiehlt sich weder durch ein arabisches Aussehen, noch ist sie anderweitig beglaubigt. Richtiger ist es, die zweite Silbe mit Kesre und danach auch das nomen gentile Schadili (Schadili) zu sprechen. Vgl. Veth, Lubb-al-Lubâb S. 11v Anm. e, und die daselbst citirten Worte des Kamus; Fleischer, Catal. Lips. S. 449 col. 2.

Z. 14. 15, wo der Name (sic) الشَادَكَلِي geschrieben ist.

1) Von Hammer nimmt die Identität beider an und macht den Ordenstifter nach Niebuhr zum Patron der Kaffeesieder. Gesch. des osm. Reiches I. S. 139. II. S. 348. Kleine Ausg. Vgl. Ritter, Arabien II. S. 569 ff.

Zu S. 26. Ann. 4. Unter dem *جبل شيب* s. Murugus l. c. S. 377
 unter *Jayshafa* Nour. *Boers Phoenice* l. c. S. 404. — Eine Inschrift
 über die Wässerungen von Carthago ist der aus Arabien in Syrien ver-
 zehrte Papyrus in der arabischen Description de l'Afrique par Tavernier S. 36.
 Vgl. das. S. 37.

Zu S. 28. Ann. 4. Die Wörter *شيب* s. *Shib* s. Murugus l. c. S. 377
 unbekanntes *شيب* liegen soll. wird ausführlich behandelt von *Quatremere*
 s. *Remarques* page 41. aus der Egypte ann. l. c. S. 372—373. — Die
 arabische Schreibung des Namens ist *شيب*, s. *Arabia* page 5. 7.
 s. *Remarques* S. 41. 72.

Zu S. 22. Ann. 1. Vgl. das von *Flammar* l. c. l. I. 1838 No. 332 col. 361
 über *شيب* und die übrigen Stufen der kulturen geologischen Jagd von Gesam-
 melte und Angeführte.

Zu S. 22. Ann. 7. Diese Gesamtzahl stimmt mit der von *Mohammed*
 selbst angegebenen der *Produktion* überein: s. *Murugus l'Assua* l. c.
 v. Beck. l. c. S. 177.

Zu S. 26. Ann. 1. Auf unsern *Arabian Schall* wird die Aufzählung
 des *Caffees* ebenfalls zurückgeführt in einer Abhandlung über *Coffee* z. z. v.
 von dem Arzte *Mohammed* aus *Emat* (*Med. Senat. Lps. CCLXXII*) s. *Flam-*
mar Catal. p. 512 col. 2. — Dass das Grab des *Abou-El-Hajjaj* *Chabry* in
 Jemen gezeigt wurde, vermerkt auch *Abu-El-Hajjaj* *voyage de l'Inde à la*
Mecque trad. par *Langley*. 2e ed. S. 184. Ueber die Erzeugung des *Coffee-*
trunks vgl. noch *Lüder* zu *Weissens Reisen in Arabien* l. c. S. 228
 Ann. 177.

Ueber Hâschim und 'Abd-el-Muttalib die Vorfahren Muḥammad's und über den Ursprung des Familienhasses zwischen den 'Abbasiden und Omajjaden.

Von

Prof. F. Wüstenfeld ¹⁾.

In dem Nachfolgenden sind aus dem Classenbuche des Ibn Sa'd, von dessen Inhalte ich im 4. Bande dieser Zeitschr. S. 187 ff. eine allgemeine Uebersicht gegeben habe, zwei Abschnitte fast wörtlich übertragen und daran Einiges aus einer Abhandlung el-Macrizi's angeknüpft.

Hâschim ben 'Abdmenâf der Urgrossvater Muḥammad's, soll ein Zwilling Bruder der 'Abd Schams gewesen und beide mit der Stirn, oder die Stirn des einen mit der Hand des anderen zusammen gewachsen sein, so dass sie bei der Geburt durch einen Schnitt getrennt werden mussten, was auf eine Feindschaft der Brüder und ihrer Nachkommen gedeutet wurde. Hâschim vereinigte sich mit seinen Brüdern 'Abd Schams, al-Muttalib und Naufal, um die Regierungs- und Ehrenämter in Mekka an sich zu reissen; diese bestanden in der Aufsicht über die Ka'ba als Schlüsselbewahrer, in der Anführung der Truppen als Fahnenträger, in der Beköstigung der Pilger und dem Vorsitz im Gerichte. Ihr Grossvater Coçej hatte diese Aemter seinem Sohne 'Abd el-Dâr und dessen Nachkommen vermacht und damals war 'Amir ben Hâschim ben 'Abdmenâf ben 'Abd el-Dâr im Besitze derselben, Hâschim aber und seine Brüder hielten ihre Familie für würdiger, da sie in Mekka eines grösseren Ansehens genossen. Auf ihre Seite traten die Banu Asad ben Abd el-'Ozzâ ben Coçej, Banu Zohra ben Kilâb, Teim ben Morra und el-Hârith ben Fîhr; 'Amir dagegen wurde in seinen Rechten durch die Banu Machzûm, Sahm, Gomah und 'Adî ben Ka'b unterstützt; die Banu 'Amir ben Loweij und Muḥârîb ben Fîhr blieben neutral. Die Mitglieder beider Parteien verbanden sich durch einen Eidschwur, sich gegenseitig zu unterstützen und nicht zu verlassen, und es wurde dabei eine

¹⁾ Bei der Generalversammlung zu Göttingen am 30. Sept. 1852 vortragen.
D. Red.

feierliche symbolische Handlung verrichtet: die Anhänger des Bāschim brachten einen Schlauch mit wohlriechenden Essenzen zur Ka'ba, in welchen ein Jeder, indem er den Schwur leistete, die Hände eintauchte, womit er dann die Ka'ba bestrich; sie erhielten davon den Namen „die Duftenden“; 'Amir und seine Anhänger brachten einen Schlauch mit Blut zur Ka'ba, in welches sie, indem sie schworen, die Hände tauchten, und sie wurden „die Verschwornen“ oder „die Blutlecker“ genannt ¹⁾. Während so alle Vorbereitungen zu einem blutigen Kampfe gemacht wurden, kam unter ihnen ein Vergleich zu Stande, dass die 'Abdmenāf ben Coceij das Ehrenamt der Beköstigung der Pilger mit Speise und Trank bekommen, die 'Abd el-Dār aber die übrigen Aemter behalten sollten, und in ihrem Besitze blieb auch das Gerichtshaus, bis es 'Ikrima, ein Sohn des oben genannten 'Amir, an den Chalifen Mu'āwīa verkaufte, welcher es zur Wohnung des Emir von Mekka bestimmte, was es unter den folgenden Chalifen geblieben ist.

Da 'Abd Schlams viele Reisen unternahm und selten in Mekka anwesend war, auch eine grosse Anzahl von Kindern hatte, die ihm die kostspielige Bewirthung der Pilger schwer oder unmöglich machte, so kamen „die Duftenden“ überein, seinem Bruder Häschim das Ehrenamt ihrer Beköstigung zu übertragen, und jedes Jahr, wenn die Zeit der Wallfahrt herannahte, pflegte er an die Coreisch eine eindringliche Rede zu halten, worin er ihnen einschärfte, wie sie von Gott durch den Besitz der Ka'ba begnadigt und bevorzugt seien und dass es daher ihre Pflicht sei, die fremden Pilger mit allen Ehren zu empfangen und nach Kräften zu bewirthen. Er selbst verwandte dazu jährlich eine bedeutende Summe und von den Coreisch, die nicht sehr vermögend waren, schickte ihm doch jeder zu diesem Zwecke jährlich hundert Griechische Ducaten. Häschim liess bei dem Brunnen Zumzum eine Cisterne anlegen, in welche das Wasser aus den übrigen Brunnen von Mekka geleitet wurde, damit die Fremden für sich und ihre Thiere einen hinreichenden Vorrath hätten; die Bewirthung nahm ihren Anfang einen Tag vor dem 'Tage el-tarwii') und erfolgte in Mekka, Miná, Gam' (d. i. Muzdalifa) und auf dem Berge 'Arafa, sie bestand aus Brod und Fleisch, Brod und Butter, Butter und Granen oder Granen und Butteln. Auch in Miná wurde Wasser gereicht, wo es damals in Cisternen auch wenig gab, bis die Fremden von dort zurückkehrten; dann hörte die Bewirthung auf und alle machten sich auf den Heimweg.

Um die für so bedeutende Analysen notwendigen Gelder
herbeizuschaffen, suchte Maschin seine Mundelagerstätte zu

1) ~~James~~ p. 121

2) Reiter zu arabischen Anführern 7 H. v. 1486. Es ist nicht klar, ob es sich um el-Zahir, seinen Sohn oder einen anderen handelt. Der Reiter ist ein Mann, der in der Schlacht von Marj Dabiq (1400) kämpfte. Er ist ein Mann, der in der Schlacht von Marj Dabiq (1400) kämpfte. Er ist ein Mann, der in der Schlacht von Marj Dabiq (1400) kämpfte.

weitern; er war der erste, welcher die Handelsreisen der Coreisch regelmässig ordnete, so dass sie im Winter nach Jemen und Habessinien, und im Sommer nach Syrien zogen, wo sie bis Gazza, oft auch bis Ancyra kamen. Hier war er mit dem Griechischen Kaiser zusammengetroffen, hatte sich ihm vorgestellt, Geschenke überreicht und dann für die Coreisch mit ihm einen Handelsvertrag abgeschlossen, welcher schriftlich abgefasst war. Zugleich suchte er seine Stammesgenossen daran zu gewöhnen, dass sie selbst ihre Waaren an die grösseren Märkte brachten und nicht bloss auf den durch ihr Gebiet führenden Landstrassen feil boten. Auch an el-Nagâschî richtete er ein Schreiben, um die Erlaubniss zu erwirken, dass die Coreisch sein Land betreten durften.

Auf einer solchen Reise kam Hâschim einst nach Medinn, wo die Nabatäer jährlich einmal zusammen zu kommen und einen Markt abzuhalten pflegten, bei welcher Gelegenheit öfters auch Heirathsverbindungen geschlossen wurden. Er bemerkte hier unter der Menge der Käufer und Verkäufer eine durch ihre Gewandtheit und Schönheit ausgezeichnete Frau, und bei näherer Erkundigung, ob sie ledig oder verheirathet sei, erfuhr er, sie sei Salmâ, die Tochter des 'Amr ben Zeid vom Stamme el-Naggâr und mit dem Fürsten Oheilja ben el-Golâh verheirathet gewesen, von dem sie sich aber getrennt habe, nachdem sie ihm zwei Söhne 'Amr und Ma'bad geboren hatte; denn wegen des hohen Ansehens, in welchem sie bei ihrer Familie stand, habe sie sich bei der Verheirathung das sonst nur den Männern zustehende Recht vorbehalten, ihrerseits die Ehe auflösen zu können. Hâschim hielt also um sie an, und als sie erfuhr, dass er von edler Abkunft sei und einen hohen Rang einnehme, verheirathete sie sich selbst mit ihm. Zu dem Hochzeitmable, welches er veranstaltete, lud er seine Reisegefährten ein, vierzig Coreischiten aus den Familien Abmenâf, Machzûm und Sahm, sowie die Verwandten der Braut vom Stamme el-Chazrag; dann blieb er noch einige Tage, worauf er nach Mekka zurückkehrte. Salmâ gebar ihm einen Sohn, welcher, da er mit grauem Kopfhair *scheiba* zur Welt kam, Scheiba genannt wurde und später den Namen 'Abd el-Muttalib erhielt.

Bei einer Missärnte und daraus entstandener Theuerung zog Hâschim nach Syrien, liess dort eine Menge Brod backen, that es in grosse Säcke, belud damit seine Cameele und brachte es nach Mekka. Hier *haschama* zerbrach er das Brod in Stücke, liess Schlächter kommen, welche die Cameele schlachteten und kochten, schüttete die Kessel in hölzerne Schüsseln aus und speiste die Bewohner von Mekka. Dies war die erste ordentliche Mahlzeit nach dem Hungerjahre, und er erhielt damals erst den Namen Hâschim d. i. der Zerbrecher des Brodes, während sein eigentlicher Name 'Amr war, und der Dichter 'Abdallah ben el-Zibârâ sagt darüber:

'Amr der edle hat zerbrochen die Brodstücke für sein Volk,
 Als die Männer von Mekka in einem Hungerjahre abgemagert waren.
 Von ihm sind die Reisen beide eingerichtet,
 Die Reise im Winter und die Reise in den Sommertagen.

Das Ansehen und die Achtung, worin Hâschim immer mehr stieg, erregten den Neid seines Neffen Omajja ben 'Abd Schams, welcher einiges Vermögen besass; er gab sich alle Mühe, es dem Hâschim gleich zu thun, war aber nicht dazu im Stande, sondern erregte nur die Schadenfreude einiger Coreischiten. Aus Aerger fing er nun an, Hâschim zu schmähen, und forderte ihn zu einem Wettstreit heraus, welchen dieser aber wegen seines höheren Alters und Ansehens ablehnte. Indess hörten die Coreischiten nicht auf ihn anzureizen, bis er sich bereit erklärte, um den Preis von funfzig schwarzäugigen Cameelen, welche in Mekka geschlachtet werden sollten, und unter der Bedingung einer zehnjährigen Verbannung aus der Stadt für den Unterliegenden, sich in einen Wettstreit um die höhere Ehre einzulassen. Omajja war damit einverstanden und sie wählten zum Schiedsrichter den Priester der Chozâ'iten Abu Hamhama Habîb ben 'Amira, dessen Mutter Qilâba eine Schwester des Hâschim war. Der von diesem gefällte Urtheilsspruch lautete:

Bei dem glänzenden Mond und dem leuchtenden Sterne!
 Bei der Regenwolke und dem Vogel in der Lüfte Ferne!
 Bei allem, was den Wanderer leitet durch Berg und Thal!
 Wahrhaftig! Hâschim übertrifft den Omajja allzumal
 An guten Eigenschaften von Anfang bis zu Ende benannt,
 Abu Hamhama ist damit wohl bekannt.

Der Sieger Hâschim nahm die funfzig Cameele des Omajja und liess sie in Mekka schlachten und austheilen, während Omajja auf zehn Jahre in die Verbannung nach Syrien ging. *Dies ist der Ursprung der Feindschaft zwischen Hâschim und Omajja und ihren Nachkommen, den Hâschimiden ('Abbasiden) und Omajjaden ¹⁾.*

Hâschim erkrankte auf einer Handelsreise nach Syrien; seine Begleiter blieben bei ihm in Gazza, bis er gestorben war, begruben ihn dort, und Abu Rohm ben 'Abd el-'Ozzâ el-'Amirî, damals ein junger Mann von zwanzig Jahren, brachte seinen Nachlass seinen Kindern nach Mekka zurück. Dass von den vier Söhnen des 'Abdmenâf nur einer, 'Abd Schams, in Mekka, die drei anderen auswärts gestorben seyen, nämlich Hâschim vor jenem in Gazza, el-Muṭṭalib in der Festung Radmân in Jemen und schon vor diesem Naufal bei dem Wasser Salmân auf dem Wege von

1) Solche Rangstreitigkeiten waren unter den Arabern nichts Seltenes, und wir werden unten noch ein Beispiel davon sehen; andere sind zwischen 'Alcama ben 'Olâtha und 'Amir ben el-'Tofeil, zwischen el-'Ca'câ' ben Ma'bad und Châlid ben Mâlik u. a. geführt worden.

Mekka nach 'Irâc, sagt der Dichter Matrûd ben Ka'b in den Versen

ميت بردمان وميت بسلامان وميت عند غزات
ميت اوجعني فقدمه مات بشرق البنيات

Scheiba ben Hâschim gen. 'Abd el-Muttalib.

Nach dem Tode des Hâschim zog seine Frau Salmá mit ihrem Sohne Scheiba wieder zu ihrer Familie nach Medina. Als Thâbit ben el-Mundair, der Vater der Dichters Hassân ben Thâbit, einst die Wallfahrt nach Mekka machte, erzählte er seinem Freunde el-Muttalib, wie sein Neffe Scheiba durch seinen schönen Anstand und seine Geschicklichkeit im Bogenschiessen sich so vorthellhaft vor seinen Vetter in Medina auszeichnete, dass keiner seiner Pfeile das handgrosse Ziel verfehlte, und so oft er trafe, riefte er aus: „ich bin der Sohn 'Amr's des edlen“. El-Muttalib wollte ihn desshalb so bald als möglich wieder nach Mekka holen, und wiewohl Thâbit bemerkte, dass ihn seine Mutter und seine Oheime nicht so leicht würden ziehen lassen, machte er sich doch nach Medina auf den Weg. In der Nähe der Stadt angekommen, erkundigte er sich nach ihm und fand ihn bald mit seinen Gespielen beim Pfeilschiessen; er erkannte ihn an der Aehnlichkeit mit seinem Vater, umarmte ihn mit thränenden Augen, zog ihm ein Jemenisches seidenes Kleid an und sprach die Verse:

عرفت شبيبة والنجار قد حلفت ابناؤها حونه بالنبل تنتضل
عرفت اجلاله منا وشيمته ففاض مى عليه وابسل سبل

Ich erkannte Scheiba, als die Söhne der Nağğâr (Medinenser)
sich um ihn sammelten, um im Bogenschiessen sich zu üben.

Ich erkannte ihn, wie er an Gestalt und Fertigkeit uns glich;
da flossen mir um ihn die Thränen wie ein Regenguss.

Salmá liess el-Muttalib zu sich in ihre Wohnung einladen, und als sie den Grund seiner Reise erfuhr, sträubte sie sich lange, bis jener erklärte, dass er nicht ohne den Knaben gehen würde. „Er ist jetzt erwachsen, sagte er, und lebt in einer fremden Familie, während wir, seine nächsten Verwandten, im höchsten Ansehen stehen; der Aufenthalt in seiner Vaterstadt ist für ihn besser als der hiesige, er bleibt darum dein Sohn, wo er auch sein mag.“ Salmá bat nun nur um einen Aufschub von drei Tagen, und nachdem diese verflossen waren, reiste er mit ihm nach Mekka zurück. Als sie dort einzogen, hielten die Leute den Scheiba für einen Sklaven ('abd) el-Muttalib's und sagten: der ist 'Abd el-Muttalib, und nachdem ihnen el-Muttalib gesagt hatte, dass es sein Neffe Scheiba sei, erkannten sie ihn ebenfalls an der Aehnlichkeit mit seinem Vater; indess wurde er seitdem 'Abd el-Muttalib genannt. Er erbte nach dem Tode el-Muttalib's

denen Aemter ^{القضاة} ^{والمشايخ}, und speiste die Pilger und tränkte ihre Cameele aus den Cisternen der bisherigen Vorsteher, bis er den Brunnen Zamzam anlegte, wobei ihm sei Sohn el-Harith behülflich war. Ueber den Besitz dieses Brunnens erhoben die Coraischiten einen Streit, indem sie behaupteten, dass er schon von ihrem Ahnherrn Isma'il, dem Sohne Abrahams, gegraben und deshalb gemeinschaftliches Eigenthum sei. 'Abd el-Muttalib nahm ihn dagegen für sich allein in Anspruch, wollte sich aber einem beliebigen Schiedsrichter unterwerfen, und man kam überein, dass die Priesterin der Emma Sa'd Hedraim in Mä'in, einem festen Platze an der Syrischen Gränze fünf Tagereisen von Damasco, den Streit entscheiden solle. Er brach deshalb mit zwanzig Mann von 'Abdmenaf's Nachkommen auf, während zwanzig Coraischiten für sich des Weges zogen: als sie zu dem Brunnen el-Fafir kamen, fanden sie kein Wasser und sahen mitten in der Wüste einem qualvollen Tode entgegen. Sie machten sich daher abhold wieder auf um Wasser zu suchen, und indem das Camel des 'Abd el-Muttalib rasch zutrat, sprang unter seinem Hufe eine Quelle süßen Wassers hervor. Aus Freude und Dankbarkeit wollten die Coraischiten den Streit nicht weiter fortsetzen, indem sie sagten: „der Gott, welcher dir hier in der Wüste das Wasser schenkt, hat dir auch den Zamzam geschenkt“ ¹⁾. Beim Ausgraben hatte er die Gegenstände wieder gefunden, welche einst die Corbomiden bei ihrem Anzuge aus Mekka darin versteckt hatten, nämlich zwei goldene Gazellen, aus denen er Goldplatten machte, womit er eine Seite der Ka'ba bekleidete, sieben Schwurter aus Ca'fa ²⁾, welche er an beiden Thoren der Ka'ba aufhängte, um damit zu einem Schatze für dieselbe den Grund zu legen, und fünf vollständige Panzer. Auch den Schlüssel und das Schloss zur Ka'ba machte er aus Gold.

Als 'Abd el-Muttalib den Brunnen Zamzam grub, hatte er zur Hülfe nur einen Sohn el-Harith, der damals noch jung war, und er gelobte, wenn Gott ihm zehn Söhne schenken würde, so wolle er einen derselben zum Opfer bringen. Nachdem ihm nun zehn Söhne geboren waren, liess er sie zusammenkommen und erzählte ihnen, was er gelobt habe; alle stimmten überein, dass er sein Gelübde halten müsse, er solle den Namen eines jeden von ihnen auf einen Pfeil schreiben und das Loos entscheiden lassen. Dies geschah, er nahm die Pfeile, ging in das Innere der Ka'ba und sprach zu dem Priester: „wirf die Pfeile“; und als er warf, kam zuerst der Pfeil des 'Abdallah herans, den er besonders lieb hatte. Er nahm ihn bei der Hand, führte ihn zur Schlachtbank und hatte

1) Caswini, Kosmographie. Th. 2. S. 80.

2) Ca'fa oder Kallah, eine Hafenstadt im Indischen Meere. Caswini, Kosmographie. Th. II. p. 29. — Relation des voyages dans l'Inde, publ. par M. Reinoud. p. LXI.

schon das Messer bei sich; seine Töchter standen dabei und weinten, und eine von ihnen sagte zu ihrem Vater: „frag doch, ob du eine Anzahl deiner Cameele, die auf dem heiligen Gebiete weiden, dagegen setzen kannst.“ Er sprach nun zu dem Priester: „wirf die Pfeile um ihn oder um zehn Cameele“; dies war damals die gewöhnliche Sühne für ein Menschenleben; aber als er warf, kam wieder 'Abdallah's Pfeil heraus. Er setzte dann immer zehn Cameele mehr ein, bis endlich bei hundert das Loos auf die Cameele fiel. 'Abd el-Muttalib war nun sehr froh und die Leute mit ihm; während seine Töchter ihren Bruder 'Abdallah mit sich nahmen, holte er die Cameele und schlachtete sie zwischen el-Çafâ und el-Marwa. Seitdem wurde die Sühne bei den Arabern auf hundert Cameele bestimmt und von Muḥammad bestätigt.

'Abd el-Muttalib war das Oberhaupt seines Stammes, so lange er lebte, und selbst eine Abtheilung von den Chožá'a stellte sich unter seinen Schutz wegen des Besuches der Ka'ba, und es war ihm um so lieber, sich durch diese zu verstärken, als die Coreischiten (im Gegensatz zu den Hâschimiden, denen er angehörte) nicht aufhörten, eine feindliche Stellung gegen ihn einzunehmen. Er versammelte deshalb sieben von el-Muttalib's Nachkommen, dazu el-Arcam ben Nadhla, el-Dhahhâk und 'Amr, die beiden Söhne des Abu Çeiff ben Hâschim (von 'Abd Schams und Naufal war keiner dabei), begab sich mit ihnen in das Gerichtshaus und schloss mit den Chožá'a ein Schutz- und Trutz-Bündniß, worüber eine Urkunde aufgenommen wurde, die sie in der Ka'ba aufhängten, und er sprach dazu die Verse:

ساومى زبيرا أن توافيت منيتي بامساك ما بيني وما بين عمرو
وان يحفظ الحلف الذي سن شيخه ولا يلحدن فيه بظلم وغدر
م حفظوا آل القديم وحالفوا أباك وكانوا دون قومك من فھر

Ich werde, wenn mein Ende naht, Zobeir verpflichten,

an dem, was zwischen mir und 'Amr ¹⁾, festzuhalten,

Dass er den Schwur, den einst sein alter Vater that, bewahre,
und nie darin durch Druck und List vom Rechten weiche.

Sie hielten treu den alten Bund und schwuren deinem Vater,
und waren besser, als die näheren Verwandten Fihir ²⁾.

Er verpflichtete auch in seinem Testamente zur Aufrechterhaltung dieses Vertrages seinen Sohn el-Zobeir, dieser wieder bei seinem Tode seinen Bruder Abu Tâlib, und dieser seinen Bruder el-'Abbâs.

Auf seinen Handelsreisen nach Jemen pflegte 'Abd el-Muttalib bei einem der Himjaritischen Fürsten einzukehren; einmal traf er

1) D. i. 'Amr Muzeiqiâ, der Stammvater der Chožá'a.

2) D. i. die Coreischiten, hier mit Ausschluss der Hâschimiden.

dort einen sehr bejahrten Mann, welcher ihm vorhersagte, dass unter ihnen ein Prophet und ein König aufstehen würde, und zwar aus dem Geschlechte Zohra; er nahm desshalb bei seiner Rückkehr die Hāla bint Wobeib zur Frau und verheirathete seinen Sohn 'Abdallāh mit Amina bint Wabb, welche Muḥammads Mutter wurde. Ein ander Mal fragte ihn der Himjaritische Fürst, ob er nicht sein weisses Haar zu ändern und als junger Mann nach Mekka zurückzukehren wünsche? — Das vermöchtest du? — Er liess ihm das Haar erst mit Hinna färben und dann Waid darüber streichen, wodurch es rabenschwarz wurde. 'Abd el-Muṭṭalib nahm von diesen Stoffen eine grosse Quantität mit sich; er kam bei Nacht in Mekka an, und als er am andern Morgen in seiner Familie erschien, sagte seine Frau Noteila: „o Scheiba! wenn das doch immer so bliebe, wie schön wäre das!“ — Auf diese Weise kam die Sitte, das Haar schwarz zu färben, nach Mekka.

'Abd el-Muṭṭalib war mit Ḥarb ben Omajja lange Zeit befreundet, bis dieser ihm einen Wettkampf anbot, wem die grössere Ehre gebühre, und nachdem el-Nagāschī, König von Habessinien, es abgelehnt hatte, diesen Streit zu entscheiden, wählten sie Nofeil ben 'Abd el-'Ozzā zum Schiedsrichter. Dieser wies den Ḥarb zurecht mit den Worten: „Wie kannst du dich mit einem Manne messen wollen, der dich in jeder Hinsicht übertrifft?“ Ḥarb schloss sich nun an 'Abdallāh ben Gad'ān, welcher damals als Parteiführer in Mekka in Ansehen stand, und hierdurch erhielt der Familienhass zwischen den Omajjaden und Ḥāschimiden neue Nahrung.

Ich übergehe hier die bekannte Geschichte, wie 'Abd el-Muṭṭalib beim Einfall der Habessinier zu Abrahā kam und sein von den Soldaten geraubtes Cameel zurückforderte. Er zog sich mit 'Amr ben 'Aīda, Muṭ'im ben 'Adī und Abu Mas'ūd el-'Thacāfi auf den Berg Ḥirā bei Mekka zurück, bis die Habessinier das Land wieder geräumt hatten.

Nach dem Tode seiner Schwiegertochter Amina nahm 'Abd el-Muṭṭalib den kleinen Muḥammad zu sich und bewies gegen ihn eine Zärtlichkeit, wie gegen keins seiner Kinder; er liess ihn zu sich bringen oder besuchte ihn, wenn er allein war oder schlief, liess ihn neben sich auf seinem Polster sitzen und ass nie, bevor sein Söhnchen, wie er ihn nannte, herbei geholt war. Bei seinem Tode übergab er ihn der Obhut seines Sohnes 'Abu 'Tālib. Als er sein Ende nahe fühlte, liess er seine Töchter zu sich kommen und sagte: „singt mir Klagelieder vor, ich will zuhören.“ Sie trugen nun nach einander ein Gedicht vor, und als die Reihe an Omeima kam, war ihm die Zunge schon schwer, er nickte aber noch beifällig mit dem Kopfe und verschied sanft. Er erreichte ein Alter von 82, oder nach anderen gar von 110 Jahren.

So weit Ibn Sa'd, und wir wenden uns nun zu el-Macrizī. Dieser hat eine besondere Abhandlung geschrieben über den Streit

النزاع zwischen den Omajjaden und 'Abbasiden unter dem Titel: *والنخاض فيما بين بني أمية وبني هاشم* — in der Bibliothek zu Leyden Cod. 560, 15 (1809), — worin er zunächst die Veranlassung desselben meist wörtlich mit Ibn Sa'd übereinstimmend erzählt und wie dieser hinzusetzt: *فكان هذا أول مداوة وقعت في بني هاشم وبني أمية* dies ist der Ursprung der zwischen den Hāschimiden und Omajjaden entstandenen Feindschaft. Als Grund des Streites zwischen 'Abd el-Muttalib und Harb ben Omajja giebt er an, dass ein Jude sich unter den Schutz des ersteren gestellt habe, welcher aber von Harb verfolgt und getödtet worden sei, worauf er sich seines Vermögens bemächtigt habe; eine weitläufige Geschichte *في خبر طويل*, die er indess nicht mitgetheilt hat.

Unter diesen Umständen trat Muḥammad auf, ein Urenkel des Hāschim und also ein geborner Feind der Omajjaden, unter denen er dann auch seine entschiedensten und hartnäckigsten Gegner hatte. Als die hervorragendsten nennt el-Macrizi folgende:

Abu Oḩeiḩa Sa'id ben el-'Aḩi ben Omajja,
 'Oḩba ben Abi Mo'eit ben Abi Amr ben Omajja,
 el-ḩakam ben Abil-'Aḩi ben Omajja,
 'Oḩba ben Rab'fa ben 'Abd Schams, seinen Sohn el-Walid,
 seinen Bruder Scheiba und seine Tochter Hind,
 die Frau des
 Abu Sofjān ben Harb ben Omajja, dessen Schwester
 Omm Gāmil mit Abu Lahab verheirathet war.

Die näheren Nachrichten über diese Personen finden sich in dem Register zu den Arabischen Stammtafeln. El-Macrizi berichtet dann, wie beim Tode Muḥammads die meisten Statthalter in den Provinzen Omajjaden waren, welche das Emporkommen ihrer Familie unterstützten, und erzählt den ferneren Verlauf der Streitigkeiten mit den 'Abbasiden, welche wir hier nicht weiter verfolgen.

Abriss einer Reise in Palästina im Jahre 1852

von E. Robinson, E. Smith und Andern.

Herausg. von

Prof. E. Rehm.

Seit der Veröffentlichung meines Werkes über Palästina hatte ich beständig den Wunsch gehabt, dieses merkwürdige Land nochmals zu besuchen, theils um manche Punkte von Neuem zu untersuchen, theils und vorzüglich in der Hoffnung, meine Forschungen auf die noch nicht untersuchten Theile desselben auszuweiten.

Im März des laufenden Jahres 1852 langte ich im Verfolge der Ausführung dieser Pläne zu Beirut an. Hier wurde ich eine Zeit lang aufgehalten: zunächst durch die Unbeständigkeit des Wetters, welche weit länger anhält, als gewöhnlich — einige der heftigsten Regen und Schneestürme des Jahres fanden erst nach meiner Ankunft statt —; dann weil ich der Jahresversammlung der Amerikanischen Mission in Syrien, welche diesmal in Beirut gehalten wurde, beizuwohnen wünschte. Ich spreche hier meine innigste Anerkennung und Dankbarkeit für das Interesse aus, welches die Mission für mein Unternehmen an den Tag legte, sowie für die Massregeln, welche sie verfügte, um mir für die ganze Dauer meiner Reise die Hülfe und Begleitung eines der Missionäre zu sichern.

Es war schon eingeleitet, dass ich vor der Zusammenkunft der Mission Herrn Thomson nach Häsbeiva begleiten und von dort aus die Gegend von Baniis und Phiala besuchen sollte; allein gerade um diese Zeit machten die Bewegungen der Drusen, welche der ihnen drohenden Conscription zu entgehen suchten, jene Gegenden unsicher. Ich war daher genöthigt, mich auf kurze Ausflüge zu beschränken; nach der Mündung von Nahr el-Kelb mit ihren Aegyptischen und Assyrischen Tafeln; nach dem merkwürdigen Tempel zu Deir el-KäFah und nach 'Abeih, wo sich das Knabenseminar der Mission befindet. Nach dem letztgenannten Orte begaben wir uns nicht auf dem gewöhnlichen Wege,

1) Und vorgetragen von Prof. Fleischer in der Generalversammlung zu Göttingen am 2. October 1852. D. Rod.

um eine Stelle auf einer, zwischen zwei Thälern aufsteigenden felsigen Anhöhe zu besuchen, woselbst sich viele in die zerstreuten Felsen eingehauene alte Sarcophage befinden, deren gewaltige Deckel abgehoben sind und meist dicht daneben liegen. Der Ort ist durchaus einsam, fast öde; nur hin und wieder sieht ein Fleckchen mit Waizen zwischen den Felsen hervor.

Am 5. April befanden Dr. E. Smith und ich uns wieder auf dem Wege von Beirút nach Jerusalem. Am 26. Juni 1838. waren wir von unsern frühern Reisen zusammen in Beirút angelangt, und nun brachen wir von demselben Orte auf um unsere Untersuchungen weiter zu führen. Wir schlugen unser Nachtlager zu Neby Júnas (*Porphyron*) auf, mehr als den halben Weg nach Sidon. Als das Zelt aufgeschlagen, das Bett gemacht und das einfache Mahl genossen war, ergriff uns der Vergleich des Ehmals und des Jetzt mit Gewalt.

Da waren wir in unserm Zelte, das zwar nicht dasselbe, wie früher, aber doch von dem vorigen kaum zu unterscheiden war; das Mobiliar und unser ganzer Reiseapparat waren ähnlich, mehrere Gegenstände sogar die nämlichen, und unsere Plätze im Zelte waren die alten. Die dazwischenliegenden vierzehn Jahre schienen zu verschwinden, als ob wir eine Reise von gestern her fortsetzten, und als wir uns in die Gegenwart zurückversetzten, erkannten wir dankbar die Gnade Gottes an, welche uns das Leben gefristet hatte und uns nach einem so langen Zeitraum gestattete, die Untersuchungen, welche wir zusammen begonnen, zusammen fortzusetzen. Gewiss war es ein hohes und seltenes Vorrecht, dass wir nach vierzehn langen Jahren den Faden unserer Forschungen in dieser Weise wieder aufnehmen konnten.

Unter andern Umständen hätten wir es vielleicht für eine ungünstige Vorbedeutung gehalten, dass sich während der Nacht ein heftiger Sirocco erhob und unser Zelt niederriss, als wir dalagen. Es war (weil ringsumher keine günstigere Stätte zu finden war) auf dem Sande aufgeschlagen worden. Anfangs versuchten wir unter dem niedergeworfenen Zelte fortzuschlafen; allein das Hin- und Herschlagen der Leinwand trieb uns vom Lager, und da der Tag schon im Osten grauete, so beschlossen wir alsbald aufzubrechen. Diess geschah; wir gingen durch eine Furth des Auwaly unfern seiner Mündung und langten bald nach 7 Uhr zu Sidon an.

Auf dem Wege längs der Küste stellten wir nur wenige Beobachtungen an, doch lassen sich nach denselben die Karten in einigen Puncten berichtigen. Die Ueberreste der alten römischen Strasse, deren Spuren man von der Nachbarschaft des Flusses Damár auf dem grössern Theile des Weges bis zum Auwaly gewahrt, fielen uns diessmal mehr auf. Es ist seltsam, dass die Syrische Küste noch nie ordentlich aufgenommen worden ist, und um so mehr muss es uns freuen, aus zuverlässigster Quelle zu

erfahren, dass die Britische Regierung nächstes Jahr diese Lücke auszufüllen beabsichtigt.

Von Sidon aus wandten wir uns östlich gegen den Libanon und nachdem wir über zwei Stunden geritten waren, schlugen wir unser Zelt zu Kefr Fálás auf: bis zu einer gewissen Entfernung nördlich und östlich von Sidon weichen die Berge zurück. Es ist ein offener wellenförmiger Landstrich, trefflich angebaut und voll des herrlichsten Obstes. Von Sidon bis an den Fuss des Libanon rechnet man etwa drei Stunden Weges und dann erheben sich die Bergrücken allmählig.

Am folgenden Tage beabsichtigten wir bis Rám und nach dem hohen kegelförmigen Berg Ruweiset Rám weiter zu gehen, dann den hohen Bergrücken Gebel Rihán, südlich von der scharfen Biegung des Auwaly zu ersteigen und längs desselben hinzureisen, bis wir den Weg von Gexzin nach Gergú'a erreicht haben würden. Auf diesem wollten wir nach dem letztgenannten Dorfe hinunter gehen, welches am nordwestlichen Saume der gewaltigen Schlucht des Flusses Zaheráný, hoch an der Bergseite liegt. Wir schickten also unsere Packmaulthiere auf dem geraden Wege nach Gergú'a, wo sie uns erwarten sollten. Allein wir hatten auf dem Wege nach Rám kaum eine Stunde zurückgelegt, als es zu regnen begann; und nachdem wir in einem Bauernhause zu Rám eine Zeit lang gewartet, sahen wir uns genöthigt, unserm Plane zu entsagen und auf dem nächsten Wege nach Gergú'a zu reisen. Wir langten über Gebá'a nach einem langen und uninteressanten Ritte unter beständigem Regen zu Gergú'a an und quartirten uns für die Nacht und den folgenden Tag in einer dunkeln, rauchigen Stube in einer der Hütten des Orts ein. Diess war das einzige Mal, dass unser Reiseplan durch ungünstige Witterung vereitelt ward.

Am folgenden Tage stiegen wir von Gergú'a aus in die Schlucht des Zaheráný hinab und besuchten dessen höchste nie versiegende Quelle. Dort fanden wir zu unserer Ueberraschung einen in den Felsen gehauenen alten Canal, welcher mit einem weiter unten befindlichen Aquäduct in Verbindung steht, mittels dessen das Wasser dieser Quelle unterhalb des Dorfes um den Berg herum und so nach Sidon geleitet wurde. Viele Ueberreste einer solchen Wasserleitung am Wege nach Sidon sind allerdings schon aufgefunden worden; allein deren Anfang war bisher noch unbekannt. Die Sidonier besaßen Wasserleitungen von dem weit nähern Auwaly behufs der Bewässerung, allein diesem Wasser müssen sie zum Trinken den Vorzug gegeben haben. Selbst jetzt wird das Trinkwasser aus eine Stunde und weiter entfernten Quellen nach der Stadt gebracht. Sidon liegt von Gergú'a N. 42. W.

Von diesem hohen Standpuncte aus überschaute man das ganze Land westlich und südwestlich bis an das Meer. Es ist uneben,

wellenförmig und hin und wieder felsig; es bietet Hügel, Thäler und Ebenen, aber keine eigentlichen Berge dar. Die Schlucht des Zaherány streicht hier gegen S. W., und wendet sich gleich unter dem Dorfe beinahe gegen S., indem sie sich eine kurze Strecke weit an dem westlichen Fusse des Gebel Rihán hinzieht, worauf der Fluss plötzlich durch den niedrigen Höhenzug, der dort dessen westliches Ufer bildet, durchbricht und westlich dem Meere zuströmt. Allein das Thal, das sich am Fusse des Gebel Rihán hinzieht, setzt sich, unter dem Namen Wady Germäk, ganz bis zum Litány hinab fort, und man möchte fast versucht sein anzunehmen, dass der Zaherány sich früher mit dem letztern Flüsschen vereinigt habe. — Am rechten Ufer des Litány, hart unterhalb der Mündung des Wady Germäk, steht auf einer hohen, mit dem Libanon nicht zusammenhängenden Klippe die prächtige, aber verödete Festung Kal'at esh-Shakiff, das Belfort der Kreuzfahrer. Man konnte dieselbe von Gergü'a genau gegen Süden sehen, und es lag in unserm Reiseplane dieselbe zu besuchen.

Am folgenden Tage (dem 9. April) reisten wir durch eine fruchtbare und gut angebaute Gegend über Nábätfyh, einen Marktflecken, nach Arnün, einem armseligen Dorfe, welches am Fusse des Rückens liegt, auf dem sich die Burg erhebt. Hier sieht man in getrennt stehende Felsen einige alte Sarcophage eingehauen. Der Berg ist auf dieser Seite weder sehr steil, noch hoch; wir befanden uns nach einem Ritte von 20 Minuten vom Dorfe aus auf der Höhe, und die Hälfte des Weges war ebener Boden. Hat man aber die Höhe erreicht, so blickt man auf der andern Seite beinahe senkrecht in den Abgrund des Litány hinab, welcher, nach der Messung des Dr. De Forest mittelst des Aneroids, 1500 Fuss tief abfällt. Das Plateau oben ist sehr schmal, und die Burg nimmt dessen ganze Breite ein, und ragt sogar über dieselbe hinaus, indem das Mauerwerk stellenweise von tiefern Vorsprüngen heraufsteigt. Die Burg ist also im Verhältniss zu ihrer Breite ungemein lang. Südlich von derselben ist das Plateau des Bergrückens zu einer schönen Esplanade oder einem Paradeplatze geordnet.

Wir kennen diese Festung aus der Geschichte der Kreuzzüge; allein man sieht auf den ersten Blick, dass sie sich aus viel ältern Zeiten herschreibt, und dass die Kreuzfahrer dieselbe nur wieder in guten Stand gesetzt haben. Der alte Theil, welcher noch immer den Haupttheil des Bauwerks bildet, ist aus tiefgeränderten Steinen gebaut. Die Steine sind nicht so gross, wie an den Bauwerken von Jerusalem und nicht in derselben Regelmässigkeit gerändert, wie im Thurm Hippicus, aber doch, wenn auch gröber im Ganzen, von demselben Character. Auch hier haben die Thürme geböschte Grundmauern, und einige der viereckigen Thürme könnten fast für *Facsimiles* von denen vom Hippicus gelten. Die Reparaturen der Kreuzfahrer lassen sich

überall leicht unterscheiden und bieten einen durchaus verschiedenen Character dar. Ihr Hauptwerk unter den noch vorhandenen Ueberresten ist eine schöne lateinische Kapelle längs der östlichen Mauer. Vielleicht lässt sich zur Bestimmung des Alters dieser Festung noch irgend eine historische Angabe ermitteln; allein keinesfalls ist sie jünger, als die Byzantinische, ja vielleicht Römische Herrschaft in Syrien. Hier war stets ein wichtiger Pass von Sidon nach den östlichen Gegenden. Die Burg wird vom Gebel Rihān gegen N. und N. O. überragt, so dass sie einen hochhervortretenden Punct bildet, nach allen Richtungen in weiter Ferne sichtbar. Die Burg über Baniās liegt von ihr gegen S. 60. O.

Von esh-Shāḫif wandten wir uns ziemlich gegen W. zu S. nach der Brücke beim Dorfe Kā'kā'yeh, die über den Litāny führt, welcher letztere hier gegen W. fließt. Diese Brücke ist zum Theil ein uraltes Bauwerk, aber das Ganze baufällig. Hier schlugen wir unser Nachtlager auf.

Unsere nächste Tagereise führte uns bis zur Burg Tibnā, das Toron oder Turium der Kreuzfahrer. Der gerade Weg dahin führt durchaus in dem Wady Huḡeir hinauf; allein nachdem wir eine Stunde gereist waren, wandten wir uns links in ein anderes tiefes Thal, Wady Selūky, das südwestlich von Hūhān beginnt und in welchem das Regenwasser der ganzen Gegend abfließt. Wir gingen nun oben auf der hohen südlichen Thalsohle hin, und langten, nach einer Stunde, bei dem Dörfchen Kābrīkhān an, woselbst sich die Trümmer eines Tempels befinden, von welchem noch mehrere Säulen mit ionischen Capitälern stehen. Von da wandten wir uns wieder schräg nach dem Wady Huḡeir, bei einer Stelle, wo ehemals, auf dessen westlicher Seite, noch ein Tempel stand, von welchem nur noch ein oder zwei Säulen sich erhalten haben.

Die Festung Tibnā steht auf dem Gipfel eines abgesonderten Berges und nimmt einen weit grössern Flächenraum ein, als esh-Shāḫif; auch ist sie in viel höherm Grade das Werk der Kreuzfahrer, obwohl mehrere Lagen von tiefränderigen Steinen an der Aussenseite bezeugen, dass schon frühere Grundmauern vorhanden waren. Sie liegt jetzt, mit Ausnahme eines Thorwegs, in Trümmern. Innerhalb der Mauer hat eine Familie der Metāwileh-Sheiks ein Haus gebaut, in dem sie wohnen. Von hier aus liegt Gergā'a gegen N. 24. O. und die Burg esh-Shāḫif N. 42. O.

Von Tibnā schlugen wir die Richtung gegen S. 60. W. ein, und kreuzten auf diese Weise unsern frühern Weg bei Hārīs (nicht Hadīth). Nachdem wir abermals eine Stunde lang gereist waren, erstiegen wir den Bergrücken rechts von Wady el-'Ain, auf dem Wege von Rumeish nach Tyrus, bis Jātir, einem Dorfe, von welchem aus man die Ebene von Tyrus überschaut, offenbar eine alte Ortslage. Dann kehrten wir in das Wady el-'Ain zurück, reisten in

demselben eine Strecke in südöstlicher Richtung hinan und wandten uns dann rechts nach einer Stelle, wo Ruinen liegen, die man Hazôr und Hazfry nennt, die aber nicht das Hazor der Schrift und des Josephus sind. — Von da gingen wir südwestlich nach Râneh, welches auf einem abgesonderten Berge steht, der sich mitten in einem von höhern Bergen umgebenen Boden erhebt. Diess ist unstreitig das *Ramah* des Asser, nicht zu verwechseln mit dem *Ramah* des Naphthali. Man sieht daselbst eine Anzahl alter Sarcophage.

Eine halbe Stunde westlich von Râneh liegt ein höherer Berg, auf welchem man von fern die Säulen und einen Theil des Gemäuers eines alten Tempels erblickt. Wir besuchten denselben, fanden aber die Säulen sämmtlich in dem Grade verwitert, dass sich die Ordnung der Capitälernicht mehr erkennen liess. Der Ort heisst Belât. Von dieser hohen Stelle aus überschauten wir die ganze bergige und zerklüftete Gegend zwischen ihr und dem Meere, von Râs el-Abgad bis 'Akka, so dass wir den Strich der Berggrücken und Thäler deutlich wahrnehmen konnten. Unter den letztern ist das bedeutendste das grosse Wady el-Kârû. Unser Führer beschrieb es als so tief und abschüssig, dass selbst die Adler nicht darüber fliegen könnten.

Wir erfuhren später, dass sowohl Râneh als Belât einige Wochen früher von Herrn Van de Velde besucht worden waren.

Von Râneh reisten wir nach Rumeish und von da nach Kefr Bir'im auf dem Wege nach Safed, eine halbe Stunde östlich von Sa'sa'. Dort sind die Ueberreste zweier merkwürdiger Gebäude. Von dem einen steht noch ein bedeutender Theil des Hauptgebäudes vorn mit einem Säulenporticus, welcher keiner griechischen Ordnung angehört. Hinter den Säulen erblickt man in der Mitte ein grosses Portal und zu jeder Seite desselben eine kleinere Thür. Das Ganze ist mit ungemein sorgfältig ausgeführter Bildhauerarbeit verziert. Von dem andern Gebäude steht nur noch ein Stück der Façade ganz einzeln im Felde da. Sie ähnelt der Vorderseite des andern Gebäudes, nur dass auf dem Stein über dem Mittelportale eine Hebräische Inschrift steht, deren Buchstaben die jetzt übliche viereckige Gestalt haben. Sie hat sehr gelitten und enthält, soweit sie sich entziffern lässt, nur die Bitte um „Frieden“ für den Gründer des Gebäudes, jedoch ohne Namen und Datum. Sind die Inschrift und das Gebäude von gleichem Alter, so wird das letztere durch die erstere als eine jüdische Synagoge bezeichnet. Dass es, gleich dem andern, wirklich eine solche war, ergibt sich auch aus deren Aehnlichkeit mit dem verfallenen Gebäude zu Meirôn, welches die Juden noch jetzt für eine Synagoge ihrer Väter halten. Wir trafen später die Ueberreste ähnlicher Bauwerke, die sich durch ihre sehr eigenthümliche Architektur auszeichnen und zum Theil von ansehnlicher Grösse sind, zu Irbid, Tell Hâm, Kedes und wohl noch an an-

dem Orte Galiläa's. Diess Alles scheint auf einen Zustand des Glückes, Reichthumes und Einflusses unter den Juden Galiläa's während der ersten Jahrhunderte der christlichen Zeitrechnung hinzuweisen, von welchem weder ihre eigenen, noch irgend andere Geschichtsschreiber uns Kunde gegeben haben. Diese Gebäude müssen gleichzeitig mit den blühenden Schulen in Tiberias gewesen sein.

Am folgenden Tage (dem 14. April) kamen wir zuerst nach Meirón, und nachdem wir dort die Grabmäler und die alte Synagoge besichtigt, stiegen wir den westlich liegenden Berg hinan und langten, nachdem wir den hohen Rücken des Gebel Germák überschritten und das nächste Thal hinter uns gelassen, zu Beit Genn an. Dieses Dorf liegt hoch an der Bergwand im Westen des grossen Thales, welches hier gegen N. W. streicht und einer der Hauptzweige des Wady el-Kärn ist. Jenseits dieses westlichen Bergrückens in einem Becken, von welchem ein anderer Hauptzweig des Wady el-Kärn ausgeht, liegt das Dorf Bukei'a, welches theilweise von Ackerbau treibenden Juden bewohnt wird. Deshalb werden sie von Manchen für einen Ueberrest der alten jüdischen Landesinsassen gehalten, der von den spätern christlichen oder muhammedanischen Herren des Landes nie aus seinen ursprünglichen Wohnsitzen vertrieben worden sei.

Indem wir uns von Beit Genn aus südlich wandten, gelangten wir nach einer halben Stunde auf die Höhe eines Passes der Bergkette, die hier von O. nach W. streicht, von wo man das ganze südliche Galiläa überschaut. Von diesem Punkte aus hat man eine der weitesten und schönsten Aussichten, die wir auf unserer ganzen Reise trafen. Fünfzehn Hundert bis 2000 Fuss unter uns lag die prächtige Ebene von Rámeh (das *Ramah* des Naphthali) mit Olivenwäldchen und Getreidefeldern bedeckt; während jenseits andere Bergrücken und Ebenen erschienen, die wir zu durchreisen gedachten. Durch diese lange Ebene von Rámeh zieht sich die Hauptstrasse von 'Akka nach Damaskus.

Sonderbarer Weise hat diese Ebene an beiden Enden keinen Ausfluss. Vom östlichen Theil derselben fliesst das Regenwasser durch eine Spalte in dem südlichen Rücken in die nächste Ebene ab und gelangt dann durch das Wady Sellámeh in den See von Tiberias. In ähnlicher Weise wird der westliche Theil durch eine in demselben Rücken befindliche Spalte nach dem Wady Sha'ab zu entwässert, welches sich westwärts nach der Ebene von 'Akka hinabzieht. Auf dem südlichen Bergrücken, östlich von der ersterwähnten Schlucht, erhebt sich eine rundliche Kuppe, welche nach einer kleinen Ruine an deren nordwestlichem Abhange Tell Hazár genannt wird. Auch diess kann das Hazor der heiligen Schrift und des Josephus nicht sein, denn dieses lag nicht, wie Tell Hazár, am See Tiberias, sondern am See Merom oder Semi-Chonitis, dem heutigen Háleh.

Wir stiegen nach Rámeh hinauf, welches noch hoch auf dem untern angebauten Abhange des Berges liegt. Es hat wenige Spuren des Alterthums. Von dort gingen wir in südöstlicher Richtung schräg über die Ebene und stiegen um die Ostseite von Tell Harán herum an der südlichen Bergkette hinan bis zu dem grossen Dorfe el-Mághár, das auf der Südostseite derselben liegt und die darunter sich ausdehnende Ebene überschaut. Dieser Ort gehört wahrscheinlich dem Alterthume an; allein man findet in den alten Schriftstellern keinen entsprechenden Namen. Von hieraus besuchten wir die Ruine von Hazúr, und bestiegen auch den Tell.

Die Ebene, welche nun vor uns lag, dehnt sich nicht, wie die von Rámeh, zwischen den nördlich und südlich von ihr liegenden Bergrücken nach deren ganzer Länge ununterbrochen aus, sondern wird noch an ihrer Mitte durch einen niedrigeren Höhenzug getrennt, welcher dieselbe zwischen den beiden parallelstreichenden Ketten von N. W. gegen S. O. schräg durchschneidet. Vor uns lag jetzt der östliche Theil, dessen Wasser östlich durch das Wady Sellámeh abzieht, das von der Ebene von Rámeh her einstreicht und sich unter dem Namen Wady er-Rábdiyeh nach dem See von Tiberias hinabzieht. Seinen Namen hat es von dem alten Orte Sellámeh, der sich an der Westseite dieses Theiles der Ebene befindet: dem Selame oder Selamis des Josephus.

Von el-Mághár aus machten wir eine kurze Tagereise, indem wir in die Ebene hinabstiegen und dieselbe in südwestlicher Richtung nach ihrer Quere durchschnitten, dann aber den schrägen Höhenzug überschritten und so in den westlichen Theil der Ebene gelangten. Ein grosser Theil desselben ist so horizontal, dass sich dort in der Regenzeit ein See bildet, während der mehr westlich liegende Theil seinen Abfluss durch das Wady Sha'ab in die gegen Westen liegende Ebene sendet. Indem wir an den südlichen Bergen hin in bedeutender Höhe weiter reisten, gelangten wir nach 'Arrábeh, welches in einer Bucht zwischen diesen Bergen liegt und ohne Zweifel das Araba des Josephus ist. Eine Stunde weiter westlich und deutlich sichtbar liegt Sákhnín, das Sogane desselben Schriftstellers, welcher dessen bei Gelegenheit von Araba erwähnt. Diese Namen, sowie auch Selame, finden sich auf der Schultz'schen Karte von Galiläa, aber nicht an den richtigen Stellen.

Zu 'Arrábeh mussten wir zwei Nächte bleiben, woran besonders das Lahmgehen eines unserer Pferde Schuld war. Dadurch wurden wir auch endlich genöthigt, nach 'Akka hinabzusteigen, was ursprünglich nicht in unserm Plane lag. Wir begaben uns also nach Sákhnín, woselbst sich einige uralte Ruinen mit tiefrändigen Steinen befinden. Von da führt der gerade Weg nach 'Akka über Mí'ár auf dem Rande des Gebirges, welches die westliche Ebene überragt. Wir wandten uns aber mehr rechts,

um die Ruinen von Kābarah zu besuchen, von denen wir gehört hatten. In diesem Namen dürfte sich des Josephus Gabara wiedererkennen lassen, welchen Ort er, nebst Tiberias und Sepphoris, als eine der drei ersten Städte von Galiläa anführt. Wir stiegen tief zu der Sohle des Wady Sha'ab an einer Stelle hinab, wo ein guter ebener Weg bis 'Akka führte, und wandten uns dann nordöstlich, den nördlichen Rücken hinan und quer über ein Tafelland, das uns an den Rand der Bergwand führte, welche die Ebene von Rāmeh überragt. Hier liegen die Ueberreste von Gabara, die aus den Ruinen einer grossen und starken Festung, mit Mauern und Fundamenten von Häusern und Cisternen bestehen, welche den Ort als einen von Wichtigkeit bezeichnen. Die hiesigen alterthümlichen Trümmer sind weit umfangreicher als die zu Seffūrieh. Rāmeh war von hier aus in der Richtung von N. 75. O. sichtbar.

Auf dem Wege nach 'Akka erblickten wir links zwischen den niedrigeren Hügeln das Dorf Kabūl und später, rechts in der Ferne, noch ein Dorf, Namens 'Amkah, am Abhange der Berge und auf der Südseite der tiefen Schlucht, welche gegenwärtig, nach dem in Trümmern liegenden Schlosse Giddīn auf der Nordwand, Wady Giddīn genannt wird. Diese Dörfer entsprechen, nach deren Namen zu urtheilen, dem Cabul und Beth Emek des Stammes Asser, und die tiefe Schlucht dürfte demnach vielleicht das Thal Jiphta-el sein. Diese beiden Orte hatte bereits Dr. Smith auf einer frühern Reise gesehen und erkannt.

Wir blieben den Sonntag über zu 'Akka, und als wir Montags (den 19. April) wieder aufbrachen, wandten wir uns abermals nach den Bergen, über 'Abilīn. Da jedoch unser Führer vernahm, dass wir Gefāt (Jotapata) zu besuchen gedachten, so schlug er uns einen kürzern Weg über Tāmrah und Kaukab vor. Hierauf gingen wir ein und erklommen die raube Anhöhe hinter Tāmrah auf einem kaum erkennbaren unwegsamen Pfade. Gefāt liegt östlich von Kaukab; wir erreichten es binnen 40 Minuten ebenfalls auf einem kaum erkennbaren Pfade. Dieser isolirte Tell, den Herr Schultz ¹⁾ zuerst besucht hat, entspricht in jeder Beziehung der Beschreibung des Josephus; allein man sieht auch nicht die geringste Spur von einer Festung oder sonst etwas, das da gestanden hätte. Die Oberfläche ist kahler Felsen mit einer kleinen Cisterne, die jetzt zum Tränken der Heerden dient; allein von Mauern oder Fundamenten ist nicht das Geringste aufzufinden. Die Aussicht ist rings durch höhere Berge verschlossen, und nur durch ein südöstlich hinabstreichendes enges Thal wird ein kleiner Streifen der Ebene el-Bāṭṭauf sichtbar.

Dieses Thal gingen wir hinunter und erreichten so die Ruinen von Cana in Galiläa, welche am Ausgange desselben am Fusse der Bergreihe liegen, die an der Nordseite das Bāṭṭauf

1) S. die Mittheilungen darüber in d. Ztschr. Bd. III, S. 49 ff. D. Red.

begrenzt. Diese Ueberreste sind die eines grossen Dorfes mit gut gebauten Häusern, aber ohne irgend besondere Kennzeichen der Alterthums. Alle Bewohner der Umgegend, sowohl Christen, als Muhammedaner, kennen den Ort unter dem Namen Kâna oder Khirbet-Kâna. Wir wendeten uns nun westlich längs des Fusses der nördlichen Berge hin nach Kefr Menda und schlugen unser Nachtlager auf.

Am folgenden Tage (den 20. April) kamen wir durch Seffûrieh mit seinem alten Thurme. Darauf gingen wir gegen Südwesten, indem wir den grossen Brunnen, einen Lieblingslagerplatz der Kreuzfahrerschaaren, links liegen liessen, bis Beit Lehm, das Bethlehem von Zebulon, ein elendes Dorf, an dem nichts von hohem Alter zu verspüren ist, als dessen Name. Schon Dr. Kally hat dasselbe besucht. Wir setzten unsern Weg bis Gêida fort, und gingen dann quer über die grosse Ebene von Kadraelon in der Richtung von Leggûn, und schlugen unser Lager mitten auf der Ebene auf. Hier hatten wir zur Rechten die Mündung des Wady Milh am Fusse des Carmel, in welchem Thale sich ein von 'Akka kommender Weg hinaufzieht und über den Bergrücken nach der Ebene von Sharon geht. Gerade am Eingange erhebt sich ein Berg, Tell Kaimôn genannt, in welchem man des Camos des Eusebius erkennt, welcher 6 römische Meilen von Legio in der Richtung von Ptolemais lag. Er befindet sich noch jetzt in der Nähe der Strasse, die von Leggûn nach 'Akka führt. War es vielleicht auch einst das Jokneam des Karmel?

Am folgenden Morgen gingen wir über den Mukâtta' (Kishon), welcher in einem kiesigen Bette zwischen 15 bis 20 Fuss hohen Ufern strömt.

Wir reisten durch ungemein fruchtbare Landstriche und gelangten endlich zum Tell el-Mutesellim, welcher sich vor der Anhöhe vorstreckt, auf dessen entgegengesetzter Seite Leggûn liegt. Von diesem Tell aus hat man eine prachtvolle Aussicht über die fruchtbare Ebene, und als wir gegen Taanach hinschauten, wurden wir vollständig davon überzeugt, dass das Schlachtfeld von Deborah und Barak vor uns liege. Mag nun Megiddo auf diesem Tell, wie Einige annehmen, obwohl jetzt keine Spur davon zu sehen ist, oder auf der dahinter liegenden Anhöhe gelegen haben, auf deren südlicher Seite gegenwärtig Leggûn steht, so war es doch jedenfalls ein schön gelegener und wichtiger Ort, nach welchem die Ebene mit Recht benannt werden konnte. Der von Leggûn herabfliessende Bach ist noch jetzt der grösste unter den nie versiegenden Zuflüssen des Kishon.

Dass Leggûn der Repräsentant des ältern Megiddo ist, lässt sich kaum bezweifeln. Maximianopolis, das Raumer Megiddo folgen lässt, zum Theil aus dem Grunde, weil es als auf dem Wege von Cäsarea nach Jezreel (Zer'in) liegend, bezeichnet wird, muss mehr östlich gelegen haben. Wir sahen später den Lauf

dieser Strasse mehr östlich durch die Berge, und überzeugten uns daraus, dass es ein grosser Umweg gegen Westen gewesen wäre, wenn sie über Leggân geführt hätte. Maximianopolis dürfte da gelegen haben, wo jetzt das grosse Dorf Sâlim steht, oder doch nicht weit davon.

Nabe Leggân führt die Hauptstrasse von Damaskus nach Ramleh und Aegypten vorüber. Wir verfolgten dieselbe bis auf die Höhe des Passes, und schlugen dann ohne hinabzusteigen den mehr südöstlichen Weg nach Um el-Fahm ein, welches auf dem Gipfelrande eines Berges liegt, der nach der westlichen Ebene hinschaut. Von da reisten wir auf hohem Boden südöstlich längs der Wasserscheide zwischen den obern Theilen von Thälern hin, die nach der nördlichen und westlichen Ebene abfallen; und indem wir 'Arrâbeh auf einer Anhöhe links liegen liessen, langten wir zu Ja'bud an, wo wir übernachteten. Dieser Ort liegt ebenfalls auf einer Höhe, von der man eine andere schönere Ebene überschaut, die sich weit gegen O. und N. O. erstreckt und sich gegen Westen um Ja'bud herumzieht. Fern in N. O. hatten wir früher Kâbâtîeh gesehen; im Norden liegt Kefr Kûd, das alte *Capharcotia* des Ptolemäus. Hier hatten wir auch das Vergnügen, mitten in der östlichen Ebene einen Ort Namens Dothân (Dothan) zu finden. Es ist jetzt ein schöner grüner Tell, an dessen südlichem Fusse eine Quelle sprudelt, und es entspricht durchaus der ihr von Eusebius angewiesenen Lage, nämlich 12 römische Meilen nördlich von Samaria. Wir erfuhren später von Herrn Van de Velde, dass auch ihm ganz unerwartet einige Wochen früher diese Stelle aufgestossen sei.

In Verbindung mit diesem Gegenstande steht, dass wir zu Ja'bud erfuhren, die Hauptstrasse von Beisân und Zer'in nach Ramleh und Aegypten führe noch jetzt durch diese Ebene; sie trete westlich von Genîn in die Ebene ein, laufe neben Kefr Kûd vorüber und schlage sich südwestlich um Ja'bud herum nach der westlichen Ebene. Auf diese Weise begreift sich leicht, dass die Midianiter, an welche Joseph in Dothan verkauft wurde, bei Beisân über den Jordan gegangen waren und sich auf dem gewöhnlichen Wege nach Aegypten begaben. Ebenso leuchtet ein, dass Josephs Brüder die besten Weideplätze wohl kannten. Sie hatten den der Mâkhna bei Sichem (Nâblus) abgehütet und sich von da nach den noch bessern Triften hier um Dothan begeben.

Den Tag darauf (am 22. April) verfolgten wir thalabwärts den Weg, auf welchem Joseph nach Aegypten geführt worden war, bis Zeita und 'Attil an der Grenze der westlichen Ebene und wandten uns dann wieder bergauf nach dem Gebirge auf dem Wege nach Sebastieh und Nâblus. Wir glaubten uns hier auf Herodes Wege von Cäsarea nach diesen Orten zu befinden, und wirklich findet man an vielen Stellen Spuren einer alten Strasse;

allein Steinpflaster fanden wir nirgends. Wir übernachteten zu Ramín.

Als wir am folgenden Tage in einiger Entfernung südlich von Sebastieh eine felsige Erhöhung überstiegen, fanden wir, kurz bevor wir mit unserm frühern Wege vom Jahr 1838 zusammentrafen, deutliche Ueberreste der alten Strasse, welche über diesen Rücken führte. Hier zeigten sich auch Säulen und andere Spuren einer alterthümlichen Ortschaft. Man nennt diese Stelle gegenwärtig Dibbárich.

Wir verbrachten den Tag zu Núblus und besuchten wieder die Samariter. Beide Priester, Vater und Sohn, die wir früher kennen gelernt, sind noch am Leben; allein der ältere scheint gegenwärtig Alters wegen zurückgetreten, so dass der jüngere an der Spitze seines Volkes steht. Als er erfuhr, dass wir ihn zu sehen wünschten, besuchte er uns, führte uns an den Ort ihrer Gottesverehrung, zeigte uns ihre Manuscripte und ließ unaufgefordert dem Dr. Smith ein schönes Exemplar ihrer arabischen Uebersetzung des Pentateuchs, behufs der Benutzung zu der neuen arabischen Uebersetzung, an welcher er jetzt arbeitet.

Von Núblus wandten wir uns wieder südwestlich auf dem geraden Weg nach Ramleh. Wir wendeten uns über Ráfídiéh um den Berg Gerizim herum und gingen an Kärjet-Git (dem alten *Güta*), sowie Funduk vorüber, indem wir Fer'ata (*Pirathon*) in geringer Entfernung links liegen liessen. Als wir allmählig gegen die Ebene herabzusteigen begannen, hatten wir zur Linken ein bedeutendes tiefes Thal, Wady Kásah genannt, welches wir mit Wahrscheinlichkeit für den Bach Kanah (Josua 17, 9.), die Grenze zwischen Ephraim und Manasseh, ansprechen dürfen. Weiter unten erhält es einen andern localen Namen. Wir setzten unsern Weg über 'Azzûn und das lange gleichnamige Wady hinab fort bis zu dessen Ausmündung in die Ebene, gegenüber Kilkílieh und Kefr Sába. Indem wir uns ein wenig links nach Hableh auf die südlich von dem Wady liegenden niedrigen Hügel wendeten, schlugen wir für den Sonntag unser Lager auf, gerade Angesichts von Kefr Sába, sowie von Gílgálieh, das weiter südlich liegt. Diese Orte sind das *Antipatris* und das westliche *Gilgal* der Schrift, und Dr. Smith hat sie im Jahre 1844 besucht und beschrieben.

Zu Hableh war es mir interessant dicht bei unserm Zelte eine alte Weinkelter zu finden, die in dem Felsen eingebauen war. Sie war noch völlig gut erhalten, oben die flache Kufe, in welcher die Trauben mit den Füßen zerknetet wurden, unten die tiefere, in welche die Flüssigkeit aufgenommen wurde. Sie könnte, wenn hier noch Weinbau getrieben würde, sofort wieder benutzt werden. Jetzt sieht man in der ganzen Umgegend keinen Weinberg. Ich hätte viel darum gegeben, wenn ich diese Weinkelter in natura nach London oder Neuyork hätte transportiren können.

Am folgenden Montag (den 26. April) reisten wir am Fusse der Berge gegen Süden weiter. Eine Viertelstunde nachdem wir Hableh verlassen, durchschnitten wir die Fortsetzung des grossen Wady Kánah, welches hier Wady Zákúr und Wady Kureish heisst, und zwar nach zwei in Trümmern liegenden Orten, die auf dessen Ufern stehn. Man sagte uns hier, es komme vom südlichen Ende der Ebene el-Mikhna. Es läuft im Süden von Gilgúliel hin, verbindet sich mit dem von Kefr Sába kommenden Wady und mündet sich dem Flusse 'Augeh zu. Wir liessen die Hauptquelle des 'Augeh zu Rás el-'Ain in der niedern Ebene rechts liegen. Von Megdel Jáhu aus wandten wir uns südwestlich in die Ebene, betraten die Strasse nach Damaskus und gelangten auf derselben nach Renthiel. Dieses Dorf könnte man, nach dem Namen zu schliessen, wohl für das alte *Arimathea* halten; allein die historischen Nachrichten scheinen diesen Ort nicht in die Toparchie von Lydda zu verlegen, wo sich dieses Dorf befindet, sondern weiter östlich, in diejenige von Tibneh, dem alten *Tinnath* oder *Thamna*.

Wir kamen nach Lydda und gelangten über Kubáb nach Jálo, dem alten *Ajalón*. Der Weg führte uns lange am Wady 'Atallah hin, welcher die Ebene von Merg' Ibn 'Omeir entwässert und erst im Osten, dann im Norden von Lydda hinläuft. Jálo hatten wir vormals vom obern Beth-horon aus gesehen, und dasselbe, sowie die benachbarte Gegend richtig erkannt und uns nur insofern geirrt, als die Ebene von Merg' Ibn 'Omeir von der Hügelreihe begrenzt ist, auf deren Nordseite Jálo liegt, und sich nicht bis jenseit Kubáb gegen Südwesten erstreckt, wie es uns damals vorkam. Der Name Ibn 'Omeir kommt dem Districte und nicht ausschliesslich der Ebene zu. Man sagte uns später von Ruinen, die in dem östlich von Jálo befindlichen Gebirge nicht sehr fern lägen und die man Kefir nannte. Diese befinden sich wahrscheinlich auf der Stelle des alten *Chephirah* der Gibeoniter, allein als wir davon hörten, war es zu spät, um diese Ruinen zu besuchen.

Am folgenden Tage kamen wir nach 'Amwás, dem alten *Emmaus* oder *Nicopolis*, welches zwischen Jálo und der Strasse nach Jerusalem, 20 Minuten nördlich von letzterer, liegt. Es ist ein ärmliches Dorf mit einem Brunnen und den Trümmern einer alten Kirche, eines aus grossen behauenen Steinen aufgeführten schönen Gebäudes. Das Dorf liegt an einem gegen Westen und über die grosse Ebene schauenden Abhange.

Ganz nahe an der Strasse nach Jerusalem liegt südlich von derselben der Tell und die Ruine Latrón. Es ist die Ruine einer Festung, deren untere Theile stellenweise römischen Ursprungs zu sein scheinen. Diess ist der Ort, den man uns früher zu Tell es-Sáfieh als 'Amwás bezeichnet hatte. Dieser letztere Tell ist von hier aus sichtbar. Das Wady 'Aly, längs dessen die Strasse nach Jerusalem bergauf sich bis Sárís hinzieht, schlägt sich hier

südlich von Latrón herum, wendet sich dann gegen N. W. und zieht sich darauf östlich von Kubáb in das Wady 'Atallah hinab.

Wir reisten nun gegen Süden weiter nach Sár'a, dem alten Zorah, dem Geburts- und Wohnorte Simsons. Bei Gelegenheit unserer frühern Reise sahen wir es aus Süden auf einem hohen Spitzberge, welcher die Ebene Bethshemesh beherrscht. Jetzt näherten wir uns ihm von Norden her, auf welcher Seite der Berg nicht mehr als halb so hoch emporsteigt. Einige zwanzig Minuten ehe wir Zorah erreichten, gelangten wir an eine schöne Quelle und gingen nachher an nicht weniger als zwölf Frauen vorüber, welche den Berg mit Wasserkrügen auf den Köpfen mühsam erstiegen. Diess ist in Palästina ein sehr gewöhnlicher Anblick; allein im vorliegenden Falle war der Berg sehr steil, und es fiel uns bei, dass Simsons Mutter, aller Wahrscheinlichkeit nach, diese Quelle oft besucht und sich heimwärts in derselben Weise abgemüht hatte.

Durch unseren Besuch Zorah's beabsichtigten wir, einen Ueberblick der zwischen diesem Orte und Jerusalem liegenden Gegend zu gewinnen, so wie besonders den Zug der grossen Thäler kennen zu lernen. Wir fanden, dass die Ebene Bethshemesh sich eine Strecke nordöstlich von Zorah in das Gebirge ausdehnte, und konnten die Schluchten zweier grossen Thäler in dieselbe hinab verfolgen. Etwa in O. S. O. von unserem Standpuncte lag die Mündung des grossen Wady, welches sich unterhalb Kulónieh herabzieht, und weiter nördlich die des Wady Gharáb, von welchem ein Zweig bei Sárís, ein anderer jenseits von Kárjet el-'Enab anhebt. Auf dem hohen Bergrücken zwischen diesem letztern und dem Wady von Kulónieh liegen Sôba und Kástál.

Wir wünschten an dem hohen Rücken hin über Kesla und Sôba nach Jerusalem zu reisen; allein nachdem wir schon aufgebrochen waren, erfuhren wir, dass der Zustand des Weges diess nicht erlaube. Der gewöhnliche Weg von Sár'a führt an dem westlichen Abhange des Rückens, auf dem Sárís liegt, nach dem Wady 'Aly. Diese Strasse schlugen wir anfangs ein, wandten uns jedoch dann bergauf und gelangten, nachdem wir einen sehr steilen und schwierigen Abhang erstiegen, bei Mihsir auf den Kamm des Rückens. Diess ist ein wohlhabendes, mit Olivenhainen umgebenes Dorf, eine Stunde Wegs westsüdwestwärts von Sárís. Wir reisten auf demselben Kamm bis Sárís, während sich rechter Hand unter uns ein Zweig des Wady Gharáb hinzog, und dann schlugen wir den gewöhnlichen, sehr öden Weg nach Jerusalem ein über Kárjet el-'Enab, das alte *Kirjath Jearim*. Am 28. April um 8 Uhr Morgens langten wir, nach einer mehr als dreiwöchentlichen Reise von Beirút aus, in der heiligen Stadt an.

Zu Jerusalem und in dessen Nachbarschaft hielten wir uns zwölf Tage auf, während deren wir uns mit Besichtigung der

merkwürdigen Gegenstände und mit Forschungen in Betreff der alten Topographie eifrig beschäftigten. Dr. M. Gowan und andere Mitglieder der Englischen Missionen leisteten uns dabei fortwährend den bereitwilligsten und thätigsten Beistand, und ebenso war uns unser jetzt in Jerusalem lebender Landsmann Dr. Barclay sehr behülflich. Sie alle haben uns zum aufrichtigsten Danke verpflichtet. Der Bischof Gobat hatte bereits seine Reise nach England angetreten.

Es ist hier nicht der Ort, um auf eine Erörterung der streitigen Fragen in Betreff der geschichtlichen Topographie der heiligen Stadt einzugehen. Dennoch darf ich mir wohl erlauben an einigen Beispielen zu zeigen, wie sehr die Ansichten des Publicums durch manche Angaben und Schlüsse, denen keine genauen und richtigen Beobachtungen zu Grunde lagen, irre geleitet worden sind.

1) Auf einem herausgegebenen Plane Jerusalems, der die Namen der Englischen Ingenieurs, Oberst Aldrich und Lieutenant Symonds trägt, ist die *westliche Mauer des Harams* oder der Umfriedigung der grossen Moschee an ihrem südlichen Ende mit zwei zurückspringenden Winkeln verzeichnet, d. h. so, dass sie nicht nach ihrer ganzen Länge gerade fortläuft, sondern sich in ihrem südlichen Theile erst in einem rechten Winkel gegen Osten wendet, und dann in derselben Richtung noch einen zweiten rechten Winkel bildet. Man hat auf diesen Plan grosses Gewicht gelegt, da er seine Entstehung einer wirklichen Vermessung durch wissenschaftlich gebildete Ingenieure verdanke, und daher den fraglichen Punkt für vollständig erledigt erklärt. Dennoch steht er mit dem Plane Catherwoods, welcher sich auf wirkliche Messungen im Innern des Haram gründet, sowie mit allen früher oder später verzeichneten Plänen von Jerusalem im Widerspruch.

Durch die gütige Vermittelung des Dr. M. Gowan wurden wir in den Stand gesetzt, einige auf diesen Punkt bezügliche Beobachtungen anzustellen. Er und Herr Calman begleiteten uns nach der Caserne an der nordwestlichen Ecke des Harams, in welcher der Militärgouverneur der Stadt wohnt. Von dem Dache derselben überschaut man das ganze Innere in der Nähe. Hier sahen wir nicht nur im Allgemeinen, dass die westliche Mauer durchaus gerade ist, sondern wir wurden auch durch einen besonderen Umstand in dieser unserer Ueberzeugung bestärkt. Wir hatten schon vorher zwei Cypressenbäume bemerkt, die inwendig hart an dieser Mauer in der südwestlichen Ecke des Harams und südlich von dem sogenannten Hause des Abu Sa'ûd stehen. Diese beiden Bäume fielen nun mit dem nördlichen Theile der Mauer, wenn wir längs desselben hinblickten, in dieselbe gerade Linie. Wir begaben uns dann nach dem Hause des Abu Sa'ûd, in welches uns Dr. M. Gowan vermöge seiner Berufsverhältnisse den Eintritt verschafft hatte. Es ist in einiger Entfernung vom südlichen Ende der westlichen Mauer gerade auf diese gebaut und

liegt zum Theil innerhalb der Umfriedigung des Harams, zum Theil ausserhalb derselben, indem in jedem Stockwerk eine Thür durch die Mauer gebrochen ist. Man führte uns in das oberste Zimmer, aus dessen Fenstern man die Mauer weiter nach Norden, sowie den südlichen Theil des Gehäges übersehen konnte. Dergleichen führte man uns in den Gebäuden in der südwestlichen Ecke des Harams umher, natürlich nur an solche Orte, wo wir vor den Blicken des Publicums sicher waren. Ueberall ergab sich dasselbe Resultat, nämlich dass die westliche Mauer durchaus gerade ist. Diess bezeugten auch die sehr verständigen Hausbesitzer, von denen einer die Stelle eines Regierungssecretärs bekleidete und die Bevölkerungslisten zu führen hatte.

Demnach kann ich nicht umhin, noch einmal meine Verwunderung darüber auszusprechen, dass die Namen wissenschaftlich gebildeter Ingenieure mit der Publication eines solchen augenscheinlichen Irrthums in Verbindung stehen konnten.

2) In Betreff des *Thales Tyropoeon*, wie Josephus es nennt, wird, nach einer erst seit dem Jahr 1840 aufgestellten Theorie, die mit derjenigen aller frühern Jahrhunderte im Widerspruch steht, der Anfang dieses Thales vom Jäfa-Thore nach dem Damaskus-Thor verlegt. Diess ist in der That eine Frage der Exegese zwischen den Vertheidigern dieser Hypothese und Josephus. Allein so lange Erstere diesem einstimmig darin beipflichten, dass Zion an der Strasse endige, welche vom Jäfa-Thore herabführt, darf man auch nach allen Regeln der Philologie und Hermeneutik von ihnen verlangen, dass sie ihm weiter beistimmen und mit ihm das Tyropoeon und ferner Akra dicht an Zion setzen. Dass man dem einen Theile der Beschreibung eines Historikers beipflichtet und einen andern ganz unbeachtet lässt, kann durch kein Auslegungsgesetz gerechtfertigt werden.

3) In Verbindung mit dieser Versetzung des Tyropoeon hat man behauptet, es befinde sich nördlich von Zion kein Landrücken, überhaupt in dieser Richtung keine Anhöhe. Diese Angabe bedarf der Berichtigung. Die Strasse, welche hinter der Kirche des heiligen Grabes gegen Norden läuft, steigt in diesem Theile sehr bedeutend an, wiewohl sie an ihrem südlichen Ende sich gegen Norden zu senken scheint; allein gerade an diesem südlichen Ende steht die griechische Sanct Johannis-Kirche, unterhalb welcher man eine Kapelle ausgegraben hat, deren Boden wenigstens 25 Fuss unter dem jetzigen Niveau der beiden Strassen an dieser Stelle liegt. Von den Bazars wird das Wasser durch eine nach Süden laufende Abzucht abgeleitet, und weiter nördlich, der Kirche des heiligen Grabes gegenüber, zieht sich die Hauptstrasse längs eines bedeckten Ganges hin, der in einem massiven Felsenrücken ausgehauen ist. Wenn man sich am südlichen Ende dieses bedeckten Ganges die Strasse hinabwendet, welche am sogenannten Helenen-Hospitale vorüberführt, so gelangt man lin-

ker Hand in den Hof des Preuss. Consuls und auf zwei Treppentritten zu dessen Garten und Wohnhaus (früher dasjenige des Herrn Lanneau) hinauf, welche sich auf demselben Rücken befinden. Verfolgen wir dieselbe Strasse weiter abwärts, so finden wir, dass sie sehr schräg über den Kamm des sich senkenden Felsenrückens hinwegstreicht. Tritt man dann aus der Länge der Sohle der Niederung südlich laufenden Strasse in die der eben beschriebenen südlich am nächsten liegende, so geht man zuerst in westlicher Richtung ziemlich steil bergan, dann wendet sich die Strasse gegen Norden, und nun steigt man eben so steil hinan, bis sie sich wieder westlich wendet. Hier mündet eine andere Strasse ein, die von Süden aus ziemlich steil heraufsteigt. Aus allem diesem ergibt sich, dass sich nördlich von Zion eine felsige Anhöhe hinzieht, auf welcher die Kirche des heiligen Grabes steht, und deren unteres etwas breites Ende ziemlich in eine Linie fällt, die man sich von der genannten Kirche nach der grossen Moschee gezogen denkt. Diess ist der Landrücken, welchen man, sammt dem angrenzenden Landstriche, der Beschreibung des Josephus zufolge, für Akra zu halten hat.

Dass das Tyropoeon selbst, das wahrscheinlich eine enge Schlucht war, nicht mehr die frühere Tiefe darbietet, wird uns nicht Wunder nehmen, wenn wir bedenken, welche gewaltige Massen von Schutt sich über alle Theile der Stadt abgelagert haben. Die unterhalb der Sanct Johanniskirche ausgegrabene Kapelle beweist, wie erstaunlich gross diese Anhäufung gerade in der fraglichen Gegend ist.

4) In Verbindung mit derselben Versetzung des Tyropoeon hat man der Kanäle mit Fliesswasser gedacht, welche angeblich durch das Thor von Damaskus in die Stadt gelangen. Dass sich die Eingebornen mit dem Gerüchte tragen, als höre man an dem obengenannten Thore zuweilen Wasser rieseln, haben wir früher erfahren und berichtet, und man kann diess Histörchen noch alle Tage hören; allein irgend Jemand zu finden, der das Rieseln gehört zu haben behauptete, ist uns nicht gelungen, keinen Eingebornen, noch weniger einen Fremden. Dennoch kann es wahr sein, und ganz natürlich zugehen, da sich hart am Thore zwei grosse Cisternen befinden. Aber ausser diesem angeblichen Kanal soll sich, der Behauptung eines Schriftstellers zufolge, gleich ausserhalb des Thores von Damaskus rechter Hand, ein grosser Behälter mit Fliesswasser befinden, welches in die Stadt laufe und von welchem früher viele Brunnen gespeist worden sein sollen. Ein Anderer erwähnt eines Brunnens mit Quellwasser in der Kirche der Geisselung und glaubt, dass derselbe mit diesem Kanal am Thore von Damaskus in Verbindung stehe. Beide berufen sich auch darauf, dass diese Wasser im Geschmack mit denen von Siloam Aehnlichkeit haben.

Es schien nicht unwichtig, die Genauigkeit dieser Angaben

näher zu prüfen. Wir begaben uns also mit einigen Freunden nach dem Damaskus-Thor und fanden nicht nur rechts, sondern auch links von demselben eine Cisterne. Es sind aber beide nur gewöhnliche Cisternen zum Auffangen des Regenwassers, welche von dem Wege und den höher liegenden Feldern herabrinnt und durch kleine Gerinne oder Furchen an der Oberfläche des Bodens in dieselben geleitet wird. Diese sahen wir. Wir kosteten das Wasser in der Cisterne rechter Hand; es schmeckte allerdings einigermaßen wie das Wasser von Siloam; allein hier war der Geschmack nur der Unreinheit zuzuschreiben. Wir kosteten alsdann das Wasser der andern Cisterne und fanden es beinahe faulig. — Dann begaben wir uns nach der Kirche der Geisselung. Im äussern Hofe derselben befindet sich eine grosse Cisterne mit gutem Regenwasser, welches sich von den Dächern und aus den Höfen ansammelt. In dem innern Hofe ist ein kleiner Wasserbehälter, und unser Führer berichtete, das Wasser desselben sei unerschöpflich und behalte fortwährend dieselbe Höhe. Wir kosteten es und bemerkten abermals den Geschmack von Siloam; allein als wir das eben heraufgezogene Wasser genau betrachteten, fanden wir, dass es von sich schlängelnden kleinen Würmern und andern Thierchen wimmelte, wie unreines Regenwasser. Auch diese Cisterne war also nur eine gewöhnliche, und der eigenthümliche Geschmack ihres Wassers sehr erklärlich.

5) In Betreff der zweiten Mauer der Stadt sagt Josephus, sie habe am Gennath-Thore innerhalb der ersten begonnen und sich „im Kreise“ bis zur Festung Antonia gezogen. Gewöhnlich und natürlich nahm man also an, dass das Gennath-Thor sich in der Nähe des Thurmes Hippicus befunden habe. Allein nach der neuen Hypothese wird dasselbe östlich an eine Stelle in der auf der Höhe von Zion hinlaufenden Mauer verlegt, von wo aus sich dann die erwähnte zweite Mauer nördlich an die Bazarstrasse hingezogen haben würde. Die zur Unterstützung dieser Ansicht von deren beiden ersten Vertheidigern beigebrachten Gründe sind, mit Ausnahme von zweien, sämmtlich von dem spätern Anhänger derselben mit Recht verworfen worden, und auch diese beiden Gründe scheinen nicht viel haltbarer, als die andern. Diese sind die Tradition in Betreff zweier Thore in dieser Linie, nämlich der sogenannten *Porta judiciaria* an der *Via dolorosa* und eines zweiten auf der Höhe von Zion. Was nun die *Porta judiciaria* anbelangt, ohne welche die ganze Argumentation sich in Nichts auflöst, so fehlt es durchaus an Kennzeichen oder Zeugnissen, dass dort je ein Thor gewesen sei; denn eine einzelne Säule kann für sich keineswegs das frühere Vorhandensein eines Thores beweisen. Ferner haben wir in Bezug auf die *Via dolorosa* selbst, welche man gegenwärtig durch die Tradition als authentisch zu betrachten gewohnt ist, keine andern historischen Zeugnisse, als aus Zeiten lange nach den Kreuzzügen. Dagegen ergibt sich aus

historischen Zeugnissen deutlich, dass im dreizehnten Jahrhunderte die gegenwärtig mit diesem Namen bezeichneten Strassen von den Christen anders genannt wurden.

Dass die Mauer nicht in dieser Weise gelaufen sein könne, geht zuvörderst aus der handgreiflichen Unzulässigkeit der Annahme hervor, dass eine zur Vertheidigung der Stadt errichtete Mauer längs der Mitte eines Abhangs hingeführt worden sei, wo sie überall von aussen durch höheres Terrain beherrscht gewesen wäre. Dann erfahren wir auch durch Josephus, dass ein Thor vorhanden war, durch welches Wasser in den Thurm Hippius gebracht wurde, und dieses Thor befand sich natürlich in der Nähe des Hippius. Bei der Beschreibung der Belagerungsarbeiten des Titus nach der Einnahme der dritten oder äussern Mauer, sagt der Geschichtsschreiber in Betreff der nächsten (der zweiten) Mauer, sie habe sich bis zu jenem Thore erstreckt. So finden wir also die zweite Mauer in zwei entgegengesetzten Richtungen beschrieben, einmal als beim Gennath-Thore anhebend und nördlich ziehend; das andere Mal als südlich bis zum Thore nahe dem Hippius laufend. Daraus lässt sich bündig folgern, dass das Gennath-Thor und das Thor beim Hippius eines und dasselbe seien.

6) Ein Schriftsteller nimmt an, die dritte oder äussere Mauer des Josephus habe im Allgemeinen die nämliche Stelle eingenommen, wie die gegenwärtige nördliche Mauer, und läugnet, dass die alte Stadt sich weiter nach Norden erstreckt habe, als die Grenzen der heutigen Stadt. Allein aus den zahlreichen alten Cisternen, welche sich gegen Norden und nach keiner andern Himmelsgegend ausserhalb der jetzigen Mauern weit und breit finden, ergibt sich mit Gewissheit, dass vor Alters dort ein sehr bedeutendes Areal mit den Strassen und Häusern eines Theiles von Jerusalem bedeckt war.

Aus diesen sechs Proben wird man ersehen, dass ich die Angaben und Hypothesen der neuesten Schriftsteller durch den Thatbestand nicht hinlänglich bestätigt fand, um mich in irgend erheblichem Grade zur Aenderung der in meinem frühern Werke ausgesprochenen und seit Jahrhunderten geltenden Ansichten in Betreff der Topographie Jerusalems veranlasst zu sehen. Ich könnte noch mehr Beispiele dafür anführen, muss mir diess aber für eine andere Gelegenheit vorbehalten.

Man dürfte sich nach obigen Proben wohl zu dem Schlusse veranlasst fühlen, dass diese neuesten Forschungen nicht sowohl in der Absicht unternommen worden seien, die einfache Wahrheit zu ermitteln, als um vorgefassten Meinungen und Lieblingshypothesen Vorschub zu leisten. Die Autorität der Ueberlieferung, könnte man sagen, sollte, selbst da, wo sie durch geschichtliche Zeugnisse keineswegs unterstützt wurde, schlechterdings aufrecht erhalten werden.

Von Jerusalem aus machten wir einen eintägigen Ausflug nach dem Wady el-Werd (Rosenthal) und dessen drei Brunnen im Südwesten der Stadt. Einer der Hauptzweige derselben beginnt von der Ebene von Rephaim. Das Thal verbindet sich bei dem Dorfe 'Akár mit dem grossen Wady von Kulónieh. Seinen Namen führt es von den ausgedehnten Rosenfeldern, die daselbst unter Cultur sind. Die Quellen sind 'Ain Jálo, 'Ain Hānjeh (Sanct Philippsbrunnen) und die von Bittir; die letzte ist bei Weitem die grösste. Auf dem Hinwege kamen wir an dem Kreuzkloster vorüber, und der Rückweg führte uns über Welegeh und den Landrücken, der sich über dem Dorfe und Kloster 'Ain Kárim hinzieht.

Ein zweiter Ausflug, welcher zwei Tage in Anspruch nahm, führte uns in die Nähe von Hebron. Auf unserer frühern Reise hatten wir den Weg von Hebron nach Jerusalem ohne Führer eilig zurücklegen müssen, und deshalb hatte uns diese Tagereise unter allen in Palästina in manchen Beziehungen am wenigsten befriedigt. Wir schlugen nunmehr denselben Weg ein und hielten zu Urtás an, wo gegenwärtig Herr Meshullam längs der Sohle des Thales reiche, wohlbewässerte Felder bebaut.

Die deutschen Colonisten, welche sich hier vor zwei Jahren befanden, wurden von ihm beschäftigt, haben sich aber später zerstreut. Wir begaben uns auch nach Bethzur und besuchten nochmals die gewaltigen räthselhaften Grundmauern zu Rámeh und die Ruinen auf dem Berge. Dann kehrten wir bis Halhúl zurück und schlugen bei der dortigen weit sichtbaren Moschee unser Nachtlager auf.

Als wir am folgenden Tage nach Jerusalem zurückkehrten, hielten wir uns dem westlichen Rande der Berge so nahe, als möglich. Wir kamen durch Beit Ummar, und nahe an Gedúr vorüber und gelangten dann nach Beit Sakárich, das auf einem hohen und beinahe isolirten Vorgebirge liegt, welches die westliche mit Hügeln bedeckte Gegend überschaut. Allem Anscheine nach war es vormalis eine uneinnehmbare Festung. Es ist unstreitig das Bethzacharia des Josephus und des Geschichtsschreibers der Maccabäer; denn ausser der Namensähnlichkeit spricht dafür auch, dass seine Lage hinsichtlich Bethzur mit den Angaben dieser beiden Schriftsteller genau übereinstimmt. Wir reisten weiter durch das Dörfchen el-Khádr und betraten dann die Strasse von Hebron nach Jerusalem gerade im Westen von Bethlehem.

Den 10. Mai brachen wir von Jerusalem gegen Norden auf und als wir die Höhe von Scopus erreicht hatten, wandte ich mich um, und überschaute die heilige Stadt, wohl in meinem Leben zum letzten Male. Wir eilten dann weiter und liessen das hervorragende Tuleil el-Fúl, das alte Gibeon Sauls, rechts liegen. So kamen wir zu dem Ramah Benjamins, und wandten uns dann gegen Osten nach den Gräbern der Amalekiter in der

niedrigen Ebene des Thales nördlich von Hizmeb. Diess sind nur vier niedrige Haufen unbehauener Steine in Form langer Parallelogramme. Das grösste hat bei 27 F. Breite, eine Länge von 102 Fuss und eine Höhe von 3 bis 4 Fuss. Sie bieten weder Kennzeichen einer hohen Alterthümlichkeit, noch den Character von Grabmälern dar. Unser Führer von er-Râm nannte sie Kubûr Isra'in (Gräber der Israeliten), allein der andere Name ward uns ebenfalls genannt.

Wir reisten in derselben Richtung weiter nach Khirbet el-Haijeh (Schlange), welches auf dem Landrücken zwischen diesem Thale und dem Wady Suweinîf auf der Wand liegt, welche das letztere von Süden überragt. Diesen Ort hat man, wegen seines Namens, unlängst für das alte Ai ausgehen wollen; allein eine solche Verwandtschaft der Namen existirt nicht, indem Ai den zähen Buchstaben *Ajin* enthält, der sich in dem andern Namen nicht findet. Ueberdies lag Ai nicht weit von Bethel, und konnte von da aus leicht erreicht werden, während dieser Ort von Bethel beinahe drei Stunden entfernt und durch das tiefe unwegsame Wady es-Suweinîf getrennt ist. Gegen Westen liegt hier kein Thal, als die niedrige offene Ebene, die wir so eben durchreist hatten, während sich gegen Geba' hin eine Erhöhung befindet.

Wir wandten uns nun gegen Geba', das alte *Geba*, und gingen nochmals durch das tiefe Thal nach Makhmâs, in welchem wir an den beiden steilen Anhöhen vorbeikamen, wo Jonathan sein Abenteuer mit der Besatzung der Philister bestand. Sie erschienen uns diessmal, noch auffallender als früher, zur Aufstellung solcher Vorposten gut geeignet. Zu Makhmâs schlugen wir unser Zelt auf, und am folgenden Tage setzten wir unsere Reise über den felsigen Tell Râmmôn und längs des westlichen Abhangs unterhalb Taijibeh bis Deir Gerîr fort. Hier gelangten wir auf unbekannten Boden, welcher auf den Landkarten noch leer gelassen ist. Wir gingen schräg über einen sehr hohen Bergrücken und kamen nach etwa einer Stunde zu Kefr Mâlik an. Dieses steht auf einer hohen Stelle und überschaut das tiefe Wady, welches sich nach dem 'Angeh hinabzieht. Nachdem wir quer durch dieses Thal gegangen und wieder nach einem höhern unebenen Tafellande hinaufgestiegen waren, langten wir nach einer Stunde zu el-Mughaijir, einem grossen Dorfe an; dann nach noch einer Stunde zu Daumeh, dem *Eduma* des Eusebius, wo wir übernachteten. Von einer nahen Anhöhe hatten wir eine weite Aussicht über das gerade unter uns liegende Ghôr und den hohen Bergrücken, Kâr es-Sârtabeh, der in nicht unbedeutender Entfernung gegen O. N. O. liegt. Dicht zu unsern Füßen lag in einem Ausläufer des Ghôr der Ort Fusâil, welches die Stelle des alten *Phasaelis* einnimmt.

Am folgenden Morgen gelangten wir, nachdem wir den Hauptarm des grossen Wady Fusâil überschritten, zu Megdel, einem

sehr alten Orte, an, von wo aus man eine Fernsicht des Ghôr hat und wir Kärn es-Särtabeh mehr in der Nähe sahen. Anderthalb Stunden danach befanden wir uns zu 'Akrabeh, einem ansehnlichen blühenden Flecken, nach welchem vor Alters die Toparchie *Aoraballene* benannt war. Er hat eine schöne Lage am Fusse eines hohen Rückens an der Nordseite eines offenen Thales, dessen Wasserscheide sich gerade hier befindet, indem sie östlich gegen das Wady Ahmar unterhalb Kärn es-Särtabeh, sowie westlich mittelst des Wady Bîr Genâb bei Kubelân vorbei nach der westlichen Ebene abfällt. — Von 'Akrabeh aus reisten wir auf einem Umwege nördlich über Janûn nach dem südöstlichen Winkel der kleinen Ebene von Sâlim, östlich von Nâblus. Dann wieder bergab und durch Beit Fûrk, und später durch das Flussbett der Mâkhna, welche das westliche Ende der kleinen Ebene durchschneidet und gelangten so nach Nâblus, woselbst wir übernachteten.

Am folgenden Tage (den 13. Mai) wandten wir uns wieder nordöstlich gegen das Ghôr hin. An der Mündung des Thales von Nâblus sieht man auf der Nordseite die Ruinen eines Dorfes, 'Askar genannt, und man hat diesen Namen zuweilen mit dem Sychar des Neuen Testaments zusammenstellen wollen. Allein der darin enthaltene Buchstabe Ajin schliesst eine solche Verwandtschaft schlechterdings aus. Wir reisten nördlich weiter längs der Ebene hin, die hier schmal ist und sich bald zu einer tiefen sonderbaren Schlucht verengt, welche in das Wady Fâri'a und dessen ausgedehnten wellenförmigen Landstrich führt. Wir wendeten uns mehr links und ritten einen sehr steilen Abhang bis Tâllâzah hinan, welches nördlich vom Berge Ebal liegt und von sehr ausgedehnten Olivenhainen umgeben ist. Diess scheint das alte Tîrza zu sein, wo die Könige von Israel eine Zeit lang residirten, obwohl es gegenwärtig wenige Spuren einer königlichen Hauptstadt aufweisen kann. Hierauf führte unser Weg quer durch und über die Zweige und die dazwischen streichenden Hochebenen des Wady Fâri'a nach Tûbâs, welches wir nach 2½ Stunden erreichten.

Diess ist das *Thebez* der Schrift, wo Abimelech seinen Tod fand. Es liegt auf einem gegen Osten schauenden Abhange, und vor demselben dehnt sich eine schöne, mit Olivenhainen bedeckte Ebene aus. Wir setzten unsere Reise alsdann noch ziemlich eine Stunde lang fort und gelangten so nach Tejâsîr, einem kleinen Dorfe, wo wir übernachteten.

Dieses liegt in der Nähe des oberen Endes des Wady el-Mâlih, welches wir am folgenden Tage bis zum Ghôr verfolgten, indem wir unterwegs zu den Ruinen einer mässig grossen Festung, Kâs el-Mâlih, hinankletterten, welche einst einen Pass vertheidigte. Man steigt von da sehr allmählig herab; die Berge werden immer niedriger und verlieren sich zuletzt in die Ebene. Im Wady el-Mâlih giebt es blutwarne salzige Quellen, und in dem untern

Theile desselben fließt ein Bach. Da dieser durch das Ghor dem Jordan zuströmt, so zieht sich an dessen Nordseite eine breite niedrige Erhöhung hin, welche sich von den westlichen Bergen hin ganz an das obere Ufer des Jordans erstreckt, und der Fluss ist hier ganz in den östlichen Theil des Ghors gedrängt. Wir reisten auf dieser Erhöhung hin und gelangten zu dessen Ende an eine niedrige Anhöhe, auf welcher die wenigen Ueberreste von Sikkat lagen, welcher Name dem alten Succoth entspricht. Es scheint auf das untere Jordantal hinauf, hier eine Ebene von einiger Weite. Man erblickt den Strich und die Ufer des Flusses, nicht aber das Wasser selbst.

Wir wandten uns um gegen K. W. durch einen tiefen Theil der Ebene, welcher ungemein fruchtbar und mit dem üppigsten Pflanzenwuchs bedeckt ist. Das Gras und die Kräuter reichten unsere Pferde hin an den Rücken hinauf und die höchsten Disteln uns Reitern oft über die Köpfe hinaus. Auf dem höhern Tafellande näher an den westlich liegenden Bergen, bauen die Einwohner von Tähäs und andern Dörfern Weizen. Sie waren jetzt mitten in der Aerate, und wir schlugen unser Zelt neben einer Gesellschaft aus Tähäs auf, die hier Zelte und Boden errichtet hatte, in welchen Männer, Frauen und Kinder mit Pferden, Eseln, Hunden und Hatzgeflügel wohnten. Auffallend war uns hier besonders die Menge von Quellen und Bächen in diesem Theile des Ghors, welche dasselbe reichlich bewässern und so außerordentlich fruchtbar machen.

Hier wurden wir mit zwei jungen Scheikhs von Tähäs, rüh- rigen und gescheuten Männern, Handels einig, dass sie uns auf einem eintägigen Aufzuge jenseit des Jordan begleiten sollten.

Wir beabsichtigten nämlich zu ermitteln, ob irgend ein Ort oder eine Ruine Namens Jäbis (Jabesh) in oder bei dem Wady Jäbis noch jetzt vorhanden sei, und auf diese Weise wo möglich zu entscheiden, ob die zu Tabikat-Fähil befindlichen Ruinen die von Pella seien. Eusebius giebt die Entfernung des Ortes Jabesh von Pella auf sechs römische Meilen auf dem Wege nach Geraza (Gerash) an. Wir beabsichtigten erst nach Kefr Abil (nicht Bil) zu gehen, welches hoch an der Bergseite nicht sehr fern von dem muthmasslichen Standorte von Jabesh Gilead liegt, da die Männer von Jabesh des Nachts nach Beisân gegangen waren, um die Leichen Sauls und Jonathans zu holen.

Wir standen am 15. Mai sehr früh auf und, nachdem wir unsere Maulthiere nach Beisân abgesandt, setzten wir uns nach der ein wenig nördlich von Sâkût befindlichen Furth in Bewegung. Zu dieser gelangten wir, nachdem wir das hier 150 F. hohe steile obere Ufer des Jordan hinabgestiegen und über die niedrige angeschwemmte Ebene gegangen waren, welche, der Aussage unserer Führer zufolge, nie überschwemmt wird. Ein mit wuchernder Vegetation bedeckter schmaler Werder scheidet hier den Fluss

in zwei Arme, von denen der östliche bei Weitem der breitere ist. Der Strom war reissend und das Wasser reichte unsern Pferden bis hoch an die Flanken. Nachdem wir wohlbehalten übergesetzt hatten, erstiegen wir sogleich das gegenüberliegende steile obere Ufer und gingen dann schräg über die schmale Ebene bis an den Fuss der Berge, um den Eingang des Wady Jâbis zu erreichen. Als wir uns den ersten Bergen näherten, sahen wir uns plötzlich von 20 bis 30 Bewaffneten umringt. Es waren Bewohner des Bergdorfes Fârah, welche sich zum Einheimsen ihrer Aerate in die Ebene begeben hatten. Sie hatten unlängst bei der Vertreibung des zum Erzwingen der Conscription in diesen District abgesandten Officiers hülfreiche Hand geleistet, und uns in der Meinung, wir seien vielleicht in einem ähnlichen Auftrage von der Regierung geschickt, beobachtet. Sie waren mit unsern Scheikhs bekannt, und da sie erfuhren, dass sie von uns nichts zu besorgen hätten, so nahmen sie uns mit in ihr Lager am südlichen Ufer des Wady Jâbis, wo sie uns Kaffee vorsetzten und uns Brod und Lebben brachten. Das Letztere überliessen wir unsern Führern.

Wir begannen nun den Berg, und zwar durch ein schmäleres Wady, etwas nördlich von Jâbis, zu ersteigen. Nach einer halben Stunde trafen wir höhere und grünere Berge, und Eichbäume, die Eichen von Basan, zeigten sich in zerstreuten Gruppen, gleich Obstgärten, auf denselben. Nach länger als einer Stunde kamen wir auf einen hervorragenden Punct, von dem man eine Fernsicht über das ganze nördliche Ghôr von Kâr es-Sârtabeh bis zum See von Tiberias hat. Den ganzen südlichen Theil von dem Kâr bis zum toden Meere hatte ich bereits gesehn. Diese Anhöhe war der Rand des ersten Plateau's des Gebirges, längs dessen wir ganz allmählig durch eine im üppigsten Grün prangende Gegend nach Kefr Abil am Fusse des nächsten hohen Bergrückens hinabstiegen. Wir fanden den Ort verlassen. Die Bewohner hatten mit denen von Fârah bei der Auflehnung gegen die Conscription gemeinschaftliche Sache gemacht, und bei der Annäherung von Franken (die sich hier selten blicken lassen) sämmtlich das Dorf verlassen. Indessen hatten sie sich nicht weit entfernt und kehrten bald zurück.

Wady Jâbis liegt ungefähr eine halbe Stunde Wegs südlich von diesem Dorfe. Es bricht aus der höhern Bergkette durch eine tiefe Schlucht, in welcher Ruinen liegen, die man Maklûb nennt, weil der Ort eine „Umwälzung“ erlitten hat. Säulen sollen dort nicht zu finden sein. Weiter abwärts am Wady, ungefähr südlich von uns und auf einer Anhöhe an der Südseite des Thales, befindet sich wieder eine Ruine, ed-Deir genannt. Sie liegt auf dem Wege von Beisân nach Helâweh und Gerash und hat Säulen aufzuweisen. Diese letztere Ruine scheint, ihrem Standorte nach, mit dem alten Jabesh Gilead gut übereinzustim-

men; allein der Name Jábis wird lediglich in Verbindung mit dem Wady angewandt.

Wir stiegen nun den Berg auf einem mehr gegen Norden gerichteten Pfade, der gerade nach Beisán führt, hinab, indem wir berechneten, dass, wenn die Ruinen Tabákat Fahil der Ueberrest von Pella wären, wir den Ort in etwa zwei Stunden erreichen müssten. Unser Weg nach Beisán ging 10 Minuten nördlich von den Trümmern vorüber, und genau nach zwei Stunden befanden wir uns diesen gegenüber. Allein unsere Führer kannten sie nur unter dem Namen el-Germ und wir gingen 10 Minuten weiter, ehe wir nach ihnen zu abbogen. Sie liegen auf einer niedrigen Anhöhe, oben abgeflacht und von höhern Bergen umgeben. Nur gegen Westen liegt eine Ebene, welche sich auch um die Nordseite der erwähnten Anhöhe zieht. Als wir uns denselben von Norden aus näherten, stiessen wir in der Ebene auf Ruinen mit Säulen. Die Fläche auf dem Hügel ist mit ähnlichen Trümmern bedeckt und auch auf der westlichen Ebene darunter findet man dergleichen. Am Fusse auf der Südostseite sprudelt eine starke Quelle, die gegen S. W. abläuft. Neben ihr stand einst ein kleiner Tempel, von welchem noch zwei Säulen aufrecht dastehn, und das Thal darunter ist voll von Oleander. Von Leuten, die wir trafen, erfuhren wir, dass der Name des Ortes selbst Fahil sei, und der Ausdruck Tabákah (welches Wort Stockwerk oder Terrasse bedeutet) auf die schmale Ebene angewandt werde, welche einige hundert Fuss über dem darunter liegenden Jordanthale terrassenartig aus der Bergwand hervortritt.

Die Lage dieses Ortes in Beziehung zu Beisán und Wady Jábis, die ausgedehnten Trümmer einer offenbar einst bedeutenden Stadt, die wasserreiche Quelle und endlich der Name erhoben es für uns zur Gewissheit, dass wir uns auf dem Standorte des alten Pella befanden. Die Ruinen wurden im J. 1817 von Irby und Mangles entdeckt und besucht; allein es fiel denselben nicht bei, dass diese Ueberreste von Pella herrühren dürften. Seitdem hat kein europäischer Reisender den Ort wieder betreten. Die erste Andeutung, dass dort Pella gestanden, findet sich auf Kiepert's Karte von Palästina, woselbst der Name Pella mit einem Fragezeichen hinzugefügt ist. Unser Hauptzweck, nämlich die Prüfung von Kiepert's Vermuthung, war nun erfüllt. — Hr. Van de Velde, den wir zu Náblus wieder getroffen, hatte uns, auf unsere Einladung, auf diesem Ausfluge begleitet.

Nachdem wir von dieser Terrasse fünf- bis sechshundert Fuss in die darunter liegende Ebene hinabgestiegen waren, gelangten wir an die Furth des Jordan. Es sind hier eigentlich drei Furthen, unter denen die unterste die bequemste sein soll. Wir fanden dieselbe indess tiefer und reissender, als diejenige, deren wir uns des Morgens bedient hatten. Die Scheikhs machten uns den Vorschlag, dass sie zu Fusse unsere Pferde eines nach dem

andern durch den Fluss geleiten wollten, und wir liessen uns diess gern gefallen. So kamen wir wohlbehalten hinüber, während das Wasser den Pferden fast bis an den Rücken reichte. Wir durchritten dann rasch die prächtige Ebene bis Beisân, wo wir unser Zelt aufgeschlagen fanden und den Sonntag zubrachten. Diess war unsre angestrengteste Tagereise in Palästina.

Beisân hat eine herrliche Lage, an der Stelle, wo das grosse Thal oder die Ebene von Jezreel einen Absatz bildet und sich mit sanfter Böschung 100 Fuss oder darüber in das Ghôr hinabsenkt. Gerade an dem Rande dieses Abhanges liegt das Dorf sammt vielen Ueberresten der alten Stadt. Aber der Tell oder die Acropolis steht 10 Minuten weiter nördlich an dem von Westen herabströmenden Bache Galûd, welcher am nördlichen Fusse des Tells vorüberfliesst. Südlich vom Tell stehen noch zahlreiche Säulen und die sehr gut erhaltenen Ueberreste eines grossen Amphitheaters. Alle Ruinen, mit Ausnahme der Säulen, sind aus schwarzen Basaltsteinen aufgeführt. Der Tell selbst hat denselben Charakter und ist schwarz.

Montags früh liessen wir den geraden Weg nach Zer'in rechts liegen und wandten uns dem Fusse des Gebirges Gilboa zu nach den Ruinen, welche man Beit Ilfa nennt und welche bereits von Schultz besucht worden waren. Es sind die Ueberreste einer kleinen Ortschaft und man sieht unter Anderm 2 bis 3 alterthümliche Sarcophage. Eine wichtige Festung kann hier nie gestanden haben, da der Ort in der Ebene, hart am Fusse des hohen Gebirges liegt. Ob hier das *Bethulia* des Buches Judith stand, ist mindestens zweifelhaft.

Wir durchschnitten nun die Ebene gegen Kûmieh, wobei unsere Pferde in dem schlammigen Boden des Galûd beinahe stecken geblieben wären. Bei Tâmrâh überstiegen wir den Höhenzug, der vom kleinen Hermon bis Kaukab streicht, und gingen hinab, an dem Fuss des Tabor vorbei nach dem Khân und nach Lûbieh, wo wir unser Nachtlager aufschlugen.

Von Lûbieh begaben wir uns am nächsten Morgen nach dem Hagar en-Nusrâny, wo, der Tradition der Mönche zufolge, unser Heiland die Viertausend gespeist haben soll. Ich beabsichtigte, die Ansicht von Capernaum zu erhalten, die Arculfus beschreibt, da dies am natürlichsten der Ort scheint, von welchem er redet. Von da stiegen wir nach Irbid hinunter, am obern Ende des Wady Hamâm. Die dortigen Ruinen sind nicht bedeutend; allein es finden sich unter denselben die Säulen und einige andere Theile einer alten jüdischen Synagoge — desselben Typus, wie die zu Kefr Bir'im und Meirôn. Wir reisten nun im Wady Hamâm unter dessen drohend schroffen Bergwänden mit den Höhlen der Festung Kâ'at Ibn Ma'an hinab, und indem wir bei dem runden Brunnen unsere frühere Reiseroute betraten, folgten wir derselben bis Khân Minjeh. Hier trat mir der Charakter und die Ausdehnung der benachbarten

alten Ortslage auffallender als vormala entgegen. Die nahe Quelle, 'Ain et-Tin, ist schön und kalt.

Auf dem Vorgebirge daneben ist ein tiefer Kanal in den Felsen gehauen, welcher jetzt als Weg benutzt wird, aber offenbar vormala eine Wasserleitung von Tábighah war, die zur Bewässerung der Ebene diente. Zu Tábighah ward früher das Wasser, vermittelst eines massiven Behälters, zu einer hinreichenden Höhe gebracht; allein von dem zwischen liegenden Kanale ist jede Spur verschwunden. — Zu Tell Hâm erkannten wir alsbald in den mit Bildnerei verzierten Ueberresten, die uns früher in Verlegenheit gebracht hatten, wieder eines jener jüdischen Bauwerke, wie die zu Meirôn und Kefr Bir'im und zwar das grösste und am kunstreichsten ausgeführte unter allen.

Zu Tell Hâm wandten wir uns von dem See aus aufwärts längs eines seichten Wady hin, welches aus N. W. herabläuft, in der Absicht, eine Stätte mit Ruinen zu besuchen, die man Kerázeh nennt, und die wir binnen einer Stunde erreichten. Die Ueberreste bestehen nur in den aus Basalt aufgeführten Mauern und Fundamenten eines armen Dorfes. In einem Seitenthale fünf Minuten weiter nach Nord-Ost ist eine kleine Quelle, Bir Kerázeh genannt. Dieser Name erinnert an das alte *Chorazin*; allein dieser letztere Ort scheint, dem Hieronymus zufolge, am Ufer des Sees gelegen zu haben (*in litore maris sita*), und die Ruinen erscheinen auch als zu unbedeutend.

Wir schlugen nun den Weg ein, welcher sich nördlich vom Khân Gubb Jâsaf längs des östlichen Fusses des Safedgebirges nach dem Hûleh hinzieht, und nahmen, nachdem wir eine starke Stunde lang unterwegs gewesen, unser Nachtquartier zu Ga'âneh, einem Dorfe, welches hoch an dem Abhange der westlichen Berge gelegen, das Hûleh überschaut, aber immer noch in einiger Entfernung südlich vom See liegt.

Wir setzten am folgenden Tage unsern Weg längs dieses Abhanges fort, indem wir durch mehrere Dörfer und Ruinenstätten oder an diesen vorbei kamen. Zu den letztern gehört Kâsjûn, von welchem wir früher gehört hatten. Als wir endlich an das tiefe Wady Hendâg gelangten, sahen wir uns genöthigt, in die Ebene hinabzusteigen, um bei seiner Mündung darüber zu gehn; allein bald führte uns der Weg nach Kedes wieder bergan, und als wir auf die Hochebene gelangten, auf welcher Kedes liegt, bogen wir gegen S. W. ab, um el-Kureibeh, einen südlich von Kedes liegenden Tell mit Ruinen zu besuchen, welcher die Schlucht des Wady Hendâg von Norden überschaut. Ich habe früher die Vermuthung geäußert, dieser Ort möchte das *Hazor* der Schrift sein, dessen zweimal als südlich von Kedes liegend gedacht wird, und ich habe auch seitdem keine wahrscheinlichere Stätte für dasselbe auffinden können.

Wir gingen nun über eine schöne Ebene auf Kedes zu, wo

man unterhalb des Dorfes einige merkwürdige Sarcophage und zwei in Trümmern liegende Gebäude gewahrt. Das mehr östlich liegende dieser letztern trägt den bereits erwähnten jüdischen Typus. Die Lage von Kedes ist prächtig; allein das Wasser seiner starken Quellen gilt für ungesund und wir fanden den Ort verlassen. Wir übernachteten zu Meis, einem grossen Dorfe.

Am folgenden Morgen gelangten wir nach Hânin, nachdem wir unterwegs Fernsichten, links bis nach Tibnin und rechts über den See und die Ebene des Hüleh genossen hatten. Hânin ist offenbar die Stätte einer alten Ortschaft; allein es fehlt an Anhaltspunkten, um deren alten Namen zu ermitteln. Es liegt in einem Spalte der Bergkette, nach Osten schauend, während gegen Westen ein Thal sich nach dem Litány hinabsieht. Unser Weg führte uns nun nordwärts längs der Höhe, wobei wir rechts Âbil und Mutîllah und links Kefr Kily liegen liessen, bis wir in das schöne ovale Becken von Merğ 'Ajûn hinabstiegen. Wir gingen quer durch dasselbe und gelangten so nach dem Tell Dibbin, in seinem nördlichen Theile, welcher nach einem benachbarten Dorfe benannt ist. Am nördlichen Fusse desselben liegen die Ruinen einer alten Stadt, die man aus haltbaren Gründen als das alte Ifon betrachten kann. Der Tell ist 90 Fuss hoch.

Wir stiessen hier auf die Strasse von Sidon; über das Giar Khârdelah, nach Hasbeija, und setzten auf derselben unsern Weg über eine Hochebene fort, bis sie bei dem Khân in das Wady et-Teim hinabstieg. Hier erweitert sich diess Thal zu einem sehr fruchtbaren ovalen Becken voll angebauter Aecker und Obstbäume. Nachdem wir vom Khân aus drei Viertelstunden weiter gereist waren, befanden wir uns an der Furth des Hasbâny, welche nach Hasbeija führt. Die Brücke ist 10 Minuten weiter stromaufwärts und die grosse Quelle etliche dreissig Ruthen oberhalb der Brücke. Der Fluss lief in einem schönen vollen Strome, welcher lediglich der Quelle entspringt. Wir ritten in dem unwegsamen felsigen Wady Busis hinauf und langten nach 35 Minuten zu Hasbeija an, welches in dem südwestlichen Theile des grossen Amphitheaters liegt, mit welchem jenes Thal oben schliesst. Diess war am Donnerstag den 20. Mai.

Hier erwartete uns Hr. Thomson von Sidon, und Dr. Smith verliess mich und kehrte nach Beirût zurück. Allein das schnelle Reisen bei ausserordentlicher Hitze hatte mich so erschöpft, dass ich krank geworden und bis zum nächsten Dienstag in Hasbeija verweilen musste.

An diesem Tage (den 25. Mai) brachen Hr. Thomson und ich nach Baniâs auf und schlugen den Weg über die Schlucht des Litány unterhalb Barghâz ein. Es gingen Gerüchte über Räuberereien, welche die Drusen in der Nähe von Baniâs begangen haben sollten, und wir verschafften uns daher der Vorsicht halber einen Brief von dem obersten Drusenscheikh zu Hasbeija, welcher uns

auch drei seiner Leute mitgab. Indess hörten wir von Räuereien nichts weiter, obwohl jene Gerüchte unstreitig auf Wahrheit beruhten.

Zuerst gingen wir über Kaukaba nach der Brücke von Bärghäs, unterhalb welcher der Fluss auf einen Landrücken, einen Ausläufer des Libanon, stösst und denselben schräg und fast der Länge nach bis auf den Grund gespalten hat. Wir hielten uns auf der Höhe des schmalen Bergrückens linker Hand über der Schlucht, obwohl ohne Pfad, und gelangten so nach Belât. Die Tiefe unter uns auf diesem Wege betrug 1000 bis 1200 Fuss. Zu Belât hatte Hr. Thomson einige Tage zuvor mit dem Aneroid die Höhe des senkrechten Theils der Uferwand allein auf 800 Fuss bestimmt. Die ganze Schlucht hat viel Aehnlichkeit mit der der Salzach beim Pass Lueg auf dem Wege von Salzburg nach Gastein. Zu Belât wendet sich die Schlucht unter einem rechten Winkel gegen S. W. und wird noch abschüssiger. Nachdem der Fluss auf diese Weise den Bergrücken durchschnitten hat, wendet er sich wieder südlich und fliesst bei Kâl' at esh-Shâkif vorbei.

Wir reisten nun weiter über Dibbin und Gudeideh, besuchten nochmals Tell Dibbin, und erstiegen dann den östlich liegenden Berg, um Khijam, den Hauptort von Merg 'Ajûn zu erreichen, wo wir unser Zelt aufschlugen. Es beherrscht gegen Westen die Aussicht über das Merg, so wie gegen Osten die über den offeneren Theil des Wady et-Teim und den obern District des Hâleh. Hier, so wie in der ganzen Umgegend hat der Reisende fortwährend die hohen Bergketten und beschneiten Gipfel des Gebel esh-Sheikh, des Hermon der Schrift, vor Augen. Es sind zwei Gipfel; der nordöstliche ist der höhere.

Von Khijam führte unsere Reise nach Tell el-Kâdy, und wir gingen durch eine Furth des Hasbâny in seinem sehr tiefen Bette ein wenig nördlich von Ghâgar, welches auf dem östlichen Ufer des Flusses liegt. Die gleichnamige Brücke ist etwas tiefer unten. Tell el-Kâdy ist, wie es scheint, der Krater eines ausgebrannten Vulkanes, von dessen Rand noch Bruchstücke zu sehen sind. Unter der Südwestseite desselben sprudelt ein gewaltiger Strom des reinsten Wassers hervor, während ein zweiter innerhalb des Kraters selbst entspringt und weiter gegen Süden durch eine Bresche im Rande herausschießt. Diese beiden Ströme bilden zusammen den mittleren und stärksten Quellfluss des Jordan, der den Namen Ieddân führt und rücksichtlich der Wassermenge den beiden andern Quellflüssen zusammengekommen wenigsten gleichkommt.

Von diesem Punkte aus unternahmen wir einen Ausflug in das untere Hâleh, um zu ermitteln, ob die Ströme vor ihrer Eiumündung in den See sich irgendwo vereinigten. Wir erwarteten viel Marschboden anzutreffen und fanden zu unserer Verwunderung einen herrlichen ebenen Landstrich, welcher allerdings durch Gerinne von den verschiedenen Armen des Jordan aus reichlich be-

wässert wird, aber wenigstens damals nicht morastig war. Ueberall bot er dieselbe üppige Fruchtbarkeit dar, wie das Ghôr um Beisân her. Allein im Hâleh findet sich weit mehr Ackerbau. Wir trafen zuerst auf den von Bâniâs herkommenden Strom und gingen, da sein Lauf sich schlängelt, zwei Mal durch denselben; dann gelangten wir an dessen Vereinigung mit dem Leddân, welcher in zwei Armen herabströmte, und endlich trat weiter unten der Hasbâny ein. Von diesem Puncte aus, welcher sich noch eine ziemliche Strecke über dem See befindet, strömt der Fluss diesem in einem Bette zu. — Wir kehrten nun zurück und schlugen unser Zelt zu Bâniâs auf.

Bâniâs liegt in dem Winkel, welchen das Gebirge hier bildet, auf einer schönen Terrasse, die 500 Fuss höher ist als Tell el-Kâdy. Der Rand der Terrasse streicht etwa 20 Minuten westlich von der Stadt und erstreckt sich bis zur grossen Schlucht des Wady 'Asal, die sich vom Gebel esh-Sheikh herabzieht. Ostlich von der Stadt streicht ein hoher schmaler Bergrücken hinan, welcher von der Wand des Gebel esh-Sheikh durch die tiefe und wilde Schlucht des Wady Khushâbeh abgeschnitten zu sein scheint, welches um das westliche Ende des erwähnten Bergrückens herum auf die Terrasse herunterkommt. Gerade an dieser Stelle sprudelt aus dem untern Ende dieses Rückens die berühmte Quelle des reinsten und funkelndsten Wassers hervor, etwa zwei Drittel so stark als der Leddân. Sie steht in keinem Zusammenhang mit dem Hermon. Auf einem hohen Puncte dieses nämlichen sich von Bâniâs hinaufziehenden Bergrückens steht die Ruine von Burg Bâniâs, das Kâl'at es-Subeibeh der arabischen Schriftsteller. Auf der Südseite der Stadt streicht das Wady Za'arah herab, durch welches ein Bach fliesst, der sich unten mit dem Strome der Quelle vereinigt.

Der folgende Tag wurde einem Ausfluge nach dem See *Phiala*, dem heutigen Birket er-Râm, gewidmet, und auf dem Rückwege besuchten wir die Burg. Erst gingen wir im Wady Za'arah hinauf, dann geradewegs bei 'Ain Kânjeh über den hohen Landrücken, der sich jenseits dieses Dorfes erstreckt, worauf wir wieder hinabstiegen und schräg durch das Wady Za'arah gingen, das hier von Nordosten kommt, hierauf eine Biegung macht, indem es durch jenen Rücken dringt, und dann nordwestlich nach Bâniâs herunterstreicht. Der See liegt in geringer Entfernung darüber hinaus, gerade 2 Stunden von Bâniâs, ziemlich in der Richtung O. zu S. Er liegt in einer napfförmigen Vertiefung, 200 bis 250 Fuss unter dem benachbarten Landstriche, und hat eine volle englische Meile im Durchmesser. Hier befand sich wahrscheinlich vormals ein Krater, denn die Ufer sind durchaus vulkanisch. Millionen von Fröschen und zahllose Blutegel sind die Bewohner seines schleimigen Wassers, auf welchem einige Enten umherschwammen, die von einem Habicht verfolgt wurden.

Wir wandten uns nun gegen N. N. W., um den Kamm des früher erwähnten Landrückens zu gewinnen, ohne Pfad, indem wir unterwegs über das untere Ende des Merg' Sheikh Jaf'ary, einer kleinen Ebene, gingen, welche gerade am Fusse des Gebel esh-Sheikh von Nordosten kommt. Dieser Berg fällt hier plötzlich von seinem südwestlichen Gipfel 3500 bis 4000 Fuss tief bis auf diese Ebene ab. Sie bildet den Anfang des Wady Za'arah. Nachdem wir die Höhe des Rückens erreicht hatten, stiegen wir bergab und gingen dann auf einem Querrücken hin, welcher jenen mit dem verbindet, auf welchem die Burg steht. Auf diesem gelangten wir, 25 Minuten O. S. O. von der Burg, zu einem Haine von ehrwürdigen Eichen, in welchem sich das Grabmal des Sheikh Othman Hazûry befindet. Auch diese Stelle hat man für den Standort des alten Hazor ausgegeben, allein der Boden ist in seinem ursprünglichen Zustande und hat offenbar nie ein Bauwerk getragen. Diess war das dritte Hazûr oder Hazûry, welches ich besucht hatte; aber unmöglich kann irgend eines derselben das Hazor der Schrift sein.

Die Burg ist die umfangreichste und am besten erhaltene alte Feste in ganz Palästina. Sie ist sehr lang, aber schmal, und der östliche und höchste Theil bildet wieder eine besondere Citadelle mit Mauern und Thürmen, welche massiver und verteidigungsfähiger sind, als die übrige Festung. Sie war ursprünglich durchaus von schönen tiefrändrigen Steinen aufgeführt, und besonders der östliche Theil bietet noch die ursprüngliche Beschaffenheit dar. Das Flickwerk aus den Zeiten der Kreuzzüge ist an vielen Theilen wahrzunehmen, allein viele, die früher schon Ruine waren, sind davon frei. Auf einem sehr steilen Wege an der südlichen Seite des Berges hinunter und dann an dessen Fusse hin gelangten wir binnen 50 Minuten wieder nach Baniâs.

Am folgenden Tage (den 28. Mai) kehrten wir nach Hasbeija zurück. Der Weg zieht sich an dem südlichen Fusse von esh-Sheikh bis zu der Ebene des Wady et-Teim und wendet sich dann gegen N. zu O. Etwas über eine halbe Stunde jenseits dieses Punctes bogen wir ab und klonnen 40 Minuten lang den sehr steilen Berg zu unserer Rechten hinauf zu den Trümmern, welche man Kâl'at Bustra nennt. Der Ort ist eigenthümlicher Art; er war weder eine Festung, noch eine Stadt, sondern religiösen Zwecken gewidmet, eine Gruppe von Tempeln. Diese waren allerdings klein und von roher Bauart; allein wir konnten nicht weniger als vier deutlich erkennen, und wahrscheinlich waren deren noch mehr.

Unser Weg ging über Râsheijat el-Fâkhâr, welches wegen seiner Töpferwaaren berühmt ist, und von da nach Hibbarijeh, das an der Ausmündung der grossen Schlucht Wady Shib'ah liegt, wo dieselbe sich an der westlichen Seite des Gebel esh-Sheikh

öffnet. In derselben liegt weit den Hermon hinauf das Dorf Shib'ah, welches seine 25,000 Ziegen auf die höhern Bergtriften aussendet. Zu Hibbarjeh, dieser prächtigen Schlucht gegenüber, steht ein schöner und wohlerhaltener alter Tempel, der aus grossen tiefränderigen Steinen, von denen einige 15 Fuss lang sind, aufgeführt ist. Der Baustyl desselben ist im Allgemeinen der nämliche, wie der des Tempels zu Deir el-Käl'ah, aber weniger massiv und weniger einfach.

Wir gelangten über 'Ain Gärfa nach Hasbeija, nachdem wir den hohen Rücken südlich von der Stadt überstiegen. Von dem Bette des Wady Shib'ah unterhalb 'Ain Gärfa stiegen wir bis auf diesen Rücken 992 Fuss hoch und dann bis Hasbeija wieder 550 Fuss hinab. Diese Messungen hatte Dr. de Forest einige Tage früher mit dem Aneroid bewerkstelligt.

Am folgenden Montage (den 31. Mai) brachen wir nach Damaskus auf, begleitet von Hrn. John Wortabet. Wir gingen oberhalb der Quelle über das Bett des Hasbány, wo er als ein ganz kleines Bächlein zwischen Steinen dahinrieselt, und erstiegen den Landrücken ed-Dahar, welcher das Wady et-Teim von dem Thale des Litány scheidet. Oben auf der Höhe zieht sich ein Weg hin, welchen wir eine Stunde lang in nordöstlicher Richtung verfolgten, dann aber verliessen, um schräg nach Jähmur, am östlichen Ufer des Litány, hinabzusteigen. Eine halbe Stunde von diesem Dorfe stromaufwärts befindet sich das Kúweh, eine in einer wilden Schlucht über den Litány führende Naturbrücke. Der Weg dahin ist jetzt nicht schwieriger als viele andre und führt dann weiter nach Gezín hinauf. Die Brücke scheint durch das Herabstürzen von Felsen gebildet zu sein und hat einige Aehnlichkeit mit den „Oefen“ des Passes Lueg. Vom Kúweh aus wandten wir uns wieder schräg nach dem Bergrücken ed-Dahar und gelangten so nach Libbeija auf deren östlichem Höhenrande, dann weiter nach Neby Sâfa, wo wir über Nacht blieben. Hier ist wieder ein Tempel, welcher mit dem zu Hibbarjeh Aehnlichkeit hat, aber weniger gut erhalten ist.

Am folgenden Tage kamen wir nach Râsheija, welches hoch an der nördlichen Abdachung des Gebel esh-Sheik und eigentlich auf dem ersten oder westlichen Rücken des Antilibanon liegt. Von da aus verfolgten wir die Strasse nach Damaskus eine halbe Stunde lang bis 'Aiba, wo sich ebenfalls die jetzt zerstreuten Trümmer eines alten Tempels befinden. Von da reisten wir abwärts durch das schöne runde Becken von Kefr Kúk nach dem Dorfe dieses Namens. Diese Ebene hat nirgends einen Abfluss und wird in der Regenzeit zu einem See. Wir schlugen dann einen andern Querweg ein, um nach Râkheh zu kommen, welches im Osten der Wasserscheide auf dem über 'Aiba führenden Wege liegt. Hier, tief im Hermon-Gebirge steht oder stand vielmehr einer der schönsten alten Tempel, massiv und doch einfach und

edel, ohne alle Zugaben des späteren überladenen Styla. Der Boden ist mit dessen Ruinen bestreut.

Wir wandten uns nun ziemlich gegen N. N. O. und kamen nach $1\frac{1}{2}$ Stunden nach Deir el-'Ashájr, welches auf der obern Hochebene des Antilibanon südlich von Zebedány liegt. Auch hier findet sich ein alter Tempel, der künstlicher ausgeführt und stärker verziert ist, wie der zu Rákhleh und auf einer Plattform steht. Hier übernachteten wir.

Am folgenden Morgen verliess uns Herr Thomson, um nach Hasheija und Sidon zurückzukehren. Unser Weg führte in einem flachen Thale durch eine offene Gegend an die Quelle und das in Trümmern liegende Khán von Meitheldún, wo ein von Beirút durch das Wady el-Kárn führender Weg hineintritt. Wir gelangten nach Dínás und verfolgten den gewöhnlichen Weg nach Damaskus über Mezzeh. Derselbe ist unfruchtbar und öde genug. Der einzige interessante Punct desselben ist der Höhenrand über Mezzeh wegen der Aussicht, die man von dort hat, allein diese steht der berühmten Aussicht von dem Wely über Salibjsh bei Weitem nach.

Zu Damaskus sollte ich, nach den unter den Missionären getroffenen Verabredungen, in der Wohnung des Herrn Robson, welcher der Irischen Presbyterianischen Kirche angehört, Quartier nehmen und dieser dann mein Reisegefährte werden. Von ihm und seinem Collegen, Herrn Porter, hatte ich mich der gütigsten Aufnahme zu erfreuen. Die amerikanischen Missionäre waren meist abwesend, und zwar zu Blúdán bei Zebedány, um dort einen Sommeraufenthalt vorzubereiten.

Indess kehrte Dr. Paulding vor meiner Abreise zurück. Ihm und Herrn Porter verdanke ich auch viele topographische Nachweisungen.

Damaskus ist eine morgenländische Stadt, allein unter allen orientalischen Hauptstädten eine der regelmässigsten und reinlichsten. Es enthält weit mehr alterthümliche Ueberreste, als ich vermuthet hatte, wiewohl wenige darunter hinter die Römerzeit zurückreichen. Die Stadt hat ein sehr hohes Alter, indem ihrer schon zu Abrahams Zeiten gedacht wird; und zugleich ist es die einzige bekannte Stadt aus jener Periode, die noch jetzt bewohnt und blühend ist. — Der Stolz von Damaskus ist dessen prächtige, von den Armen des Berada reichlich bewässerte Ebene. Ohne diesen Fluss würde sie eine Wüste sein, durch ihn wird sie zu einem irdischen Paradiess, voll der reichsten Getreidefelder und des herrlichsten Obstes.

Wir hörten hier, obwohl nicht zum ersten Male, von einem Thale, welches südlich vom Berada und parallel mit demselben vom Antilibanon herabsteige und nach einem im obern Theile desselben gelegenen Dorfe Helbón heisst. Dieses Thal ist wegen seiner trefflichen Weintrauben und Weinberge berühmt. Man be-

reitet aus Ersteren den besten und geschätztesten Wein im ganzen Lande. Unsere Freunde hatten den Ort mehrmals besucht, und halten ihn für das *Helbon* der Schrift, wohl mit mehr Recht als Aleppo (*Haleb*). Der „Wein von *Helbôn*“ ist noch berühmt, während Aleppo, wenn dort überhaupt Wein wächst, doch keine irgend berühmte Sorte aufzuweisen hat.

Am folgenden Montag (den 7. Juni) brachen Herr Robson und ich von Damaskus nach Ba'albek auf und nahmen den Umweg über 'Angar. Wir erstiegen den Bergrücken hinter Salihjeh und genossen von dem Wely oben die mit Recht so berühmte herrliche Aussicht auf die Stadt und Ebene, so wie auch den Blick in die merkwürdige Schlucht hinab, durch welche der Fluss hier durch die letzten Rücken des Antilibanon bricht. Zu Dummar führt der gerade Weg nach Zebedány über die Brücke und dann quer durch die von der grossen nördlichen Windung des Flusses umfasste Gegend. Wir schlugen jedoch, ohne über die Brücke zu gehen, einen mehr rechts laufenden Weg ein, welcher uns vom Flusse abwärts führte, bis wir uns wendeten und ihn bei Bessima wieder erreichten. Von da wanderten wir an dessen linkem Ufer bis zur grossen Quelle el-Figeh hin. Der aus dieser entspringende Strom hat etwa die Stärke desjenigen von Baniás; er schäumt und stürzt in einem felsigen Bette etwa 20 bis 30 Ruthen weit hinab und fällt dann in den Berada. Hier ist dieser Strom stärker als der Berada selbst, und sein Wasser ist klar, das des letzteren aber trübe. An der Quelle sieht man die Ueberreste zweier alter Tempel, von denen einer sehr klein ist.

Wir kamen alsdann nach el-Kefr, das gleichfalls auf der Nordseite des Flusses liegt, und in dessen unmittelbarer Nähe sich die Trümmer eines kleinen, wie es scheint, griechischen Tempels befinden, da die Capitäl der Säulen der korinthischen Ordnung angehören.

Hier gingen wir auf das südliche Ufer des Flusses über und gelangten bald zu dem Dorfe Sâk el-Berada, in der Nähe des Ausgangs der langen Schlucht, durch welche der Fluss von oben herabkommt, und hart unter der 800 Fuss hohen Wand, auf welcher das Wely Neby Abil steht. Im untern Theile dieser Schlucht stand das alte Abila, welches wahrscheinlich bis an das genannte Dorf hinabreichte. Der Standort wird durch Säulen und andere Ueberreste bezeichnet, während darüber viele Grabmäler in die Felsen eingebauen sind, so wie auch die ausgegrabene Römerstrasse mit den Inschriften. Hier geht der Weg abermals und zum letzten Male auf das linke Ufer über.

Gleich hinter der Schlucht vereinigt sich mit dem Flusse ein kleiner Bach, welcher von S. W. aus dem Wady el-Kârn kommt. Dieses letztere entwässert die Ebene von Gudeideh, welche jenseits eines südwestlich von Zebedány streichenden Bergrückens liegt. Indem sich der Weg mehr rechts biegt, tritt er bald in

die schöne Ebene von Zebedány ein, die ihren Namen von dem grossen Dorfe in ihrem nördlichen Theile hat. Die Hauptquellen des Berada befinden sich im südwestlichen Winkel des breiteren Theiles der Ebene, und der Fluss schlängelt sich durch den schmälern Theil unten. Wir schlugen unser Zelt hier an seinem grünen Ufer, nicht weit von einer Mühle und Brücke auf. — Die Ebene wird im Westen von einem steilen Gebirgszuge, so wie im Osten von einem zweiten begrenzt, welcher letztere Zebedány gegenüber die höchsten Spitzen des Antilibanon trägt. An seinem Abhange liegt das Dorf Blúdán.

Am folgenden Morgen machten wir einen Umweg nach Norden, um die grosse Quelle zu erreichen. Sie bildet einen kleineren schmalen See, aus welchem der Fluss gegen Osten läuft, und sich dann südlich durch den schmalen Theil der Ebene wendet. Von da gingen wir weiter gegen S. S. W. am Fusse des westlichen Bergzuges bis Batrány und seinem Becken, an dessen Ende der Weg in einem Winkel hinauffläuft, den ein Ausläufer des Gebirges bildet. So gelangten wir auf den Kamm des hohen westlichen Höhenzugs und schauten in die darunter liegende Ebene, d. h. das Becken von Gudeideh hinab. Die Aussicht erstreckte sich auch über den noch weiter westlich liegenden niedrigeren Bergrücken, auf die beschneiten Gipfel des Libanon. Als wir hinabschauten, konnten wir den Ausgang des Beckens, den Anfang des Wady el-Kärn, in einiger Entfernung zu unserer Linken sehn.

Als wir in die Ebene hinabstiegen, fanden wir, dass sie eine vollständige Wüste war. Kein Tropfen Wasser, kein grüner Halm, kein Baum, keine menschliche Wohnung war da zu sehn. Welch ein Unterschied zwischen ihr und der grünen Ebene von Zebedány, die wir kaum verlassen hatten! Wir gingen schräg durch das Becken und stiessen an dessen westlichem Rande, da wo das Wady Zaríry hereinkommt, auf die gewöhnliche Strasse von Damaskus nach Beirút. Nachdem wir kurze Zeit leise hinaufgegangen waren, gelangten wir zu der Wasserscheide, von wo wir ganz allmählig durch das weit längere und ein wenig gewundene Wady Haríry nach dem Báká'a, dem Dorfe Megdel 'Angar gegenüber, hinabstiegen.

Hier geht eine Hügelreihe aus, welche längs des östlichen Randes der Báká'a von Süden her und parallel mit dem Antilibanon streicht, während zwischen ihr und dem letzteren ein schmales und etwas höheres Thal liegt. Dieses kann eigentlich für eine Fortsetzung des Wady et-Teim gelten, indem die Berge im Westen dieses Thales bis hierher reichen und hier endigen. Weiter südlich und dem Dorfe Sultán Já'kob gegenüber ist in diesem höhern Thale eine Niederung, die durch eine in der westlichen Hügelreihe befindliche Lücke in das Báká'a entwässert wird. Diese Lücke heisst Wady Fálúg.

Megdel ist wegen eines der schönsten unter den noch vorhandenen alten Tempeln merkwürdig. Derselbe steht auf dem Gipfel des nördlichsten jener Hügel und schaut gegen Norden nach der prachtvollen Durchsicht der Bākā'a hin, während sich rechts die hohe Wand des Antilibanon und links die noch höheren Ketten des Libanon mit ihren beschneiten Gipfeln erheben. Der Tempel ist einfach, massiv und schön, und gehört offenbar einem älteren und strengeren Baustyle an, als die zu Ba'albek. Seine Lage ist unvergleichlich.

Vierzig Minuten nordöstlich von Megdel liegen die Ruinen, die jetzt 'Angar heissen, in der Ebene, welche nach Norden sanft nach dem aus der grossen Quelle entspringenden Flusse abfällt. Hier sind die verfallenen Mauern und Thürme einer alten befestigten Stadt oder Citadelle in Form eines Quadrats mit Seitenlinien von etwa $\frac{1}{4}$ engl. Meile. Eine Untersuchung des Orts überzeugte mich von der Richtigkeit der von mir schon früher ausgesprochenen Idee, dass hier das *Chalcis* im Libanon, die Hauptstadt von Agrippa's Reich, bevor derselbe in mehr südlich gelegene Gebiete versetzt wurde, gestanden habe. Wir schlugen unser Zelt an der funfzehn Minuten davon entfernten grossen Quelle, am Fusse des Antilibanon auf.

Weiter nördlich hebt wieder eine Hügelkette an, die nahe beim Antilibanon parallel mit diesem streicht und sich, mit geringer Unterbrechung, bis Ba'albek zieht. Sie scheint fast eine Fortsetzung der weiter südlich liegenden Hügel zu sein, gleichsam als ob diese hier nur abgesetzt hätten, damit sich der wiesenartige Landstrich von der Bākā'a dazwischen legen und das Wasser der beiden grossen Quellen 'Angar und Shemsā aufnehmen könne.

Neba' Shemsā ist 20 Minuten nördlich von Neba' 'Angar und liefert viel weniger Wasser. Jenseits dieser Quelle führte uns unser Weg am folgenden Tage (den 9. Juni) zwischen die Hügelkette und den Antilibanon. Das enge Thal geht erst bergan und dann eine Zeit lang bergab, wobei wir hin und wieder durch eine Lücke in den Höhen schöne Aussichten in die westliche Ebene hatten. Nach drei Stunden besahen wir abermals zu Deir el-Ghāzāl die massiven Grundmauern und umhergestreuten Trümmer eines Tempels. Eine Stunde später kamen wir über das von Serghāja herabkommende Flüsschen des Wady Jahfāfeh, welches hier durch eine tiefe Schlucht im letzten niedrigen Rücken des Antilibanon in das Bākā'a einströmt. In kurzer Entfernung jenseits dieser Schlucht endigt dieser niedrige Rücken des Antilibanon mit einem Vorgebirge, welches wir überstiegen, um zu dem Dorfe Neby Shīt zu gelangen. Weiter nördlich schiebt sich die hohe Bergkette, welche wir im Osten von Zebedāny gesehen hatten, hervor und bildet die östliche Wand des grossen Thales. — Nördlich von Neby Shīt wird der östlich von der Hügelreihe liegende Strich zu einer etwas höheren Ebene, durch welche mehrere sich von den

Bergen herabziehende Wasserrisse in die tiefere grosse Ebene austreichen. Um den letzten Hügel zieht sich ein Ausläufer der grossen Ebene bis an die Quelle von Ba'albek hinan, und am nordwestlichen Fusse dieses nördlichsten Hügels liegt die Stadt selbst mit ihren prächtigen Tempeln. Der Steinbruch mit dem gewaltigen zugehauenen Blocke befindet sich kaum 10 Minuten weiter südlich.

Dieser ist nicht der Ort, um über Ba'albek zu reden. Seine Tempel haben seit Jahrhunderten Stannen erregt und werden so lange Staunen erregen, bis Erdbeben ihr letztes Werk gethan haben. Hinsichtlich der Grossartigkeit des Planes und der kunstreichen Ausführung scheinen sie in Westasien und den benachbarten Ländern nirgends ihres Gleichen zu haben. Wo fände sich sonst so massive Grösse mit so luftiger Leichtigkeit verbunden? In Aegypten sicher nicht! Dennoch scheint der bis ins Kleinste ausgeführte und mit Ornamenten überladene Styl der Bauwerke gegen ein sehr hohes Alter zu sprechen. Von der Einfachheit und Strenge des Baustyls des Tempels zu Megdel ist hier nichts zu finden.

Nördlich von Ba'albek wird das Bākā'a bis Rās Ba'albek allmählig schmaler und dem Charakter nach anders. Der fruchtbare Theil zieht sich zu einem schmalen Streifen zusammen, der sich am westlichen Gebirge hinstreckt, während von der östlichen Seite eine gewaltige Böschung harten Kiesbodens bis über die Mitte des Thales hereintritt, welche hin und wieder von den Wasserrissen der Berge und Ausläufer der niedrigeren Ebene unterbrochen wird. Dieser kiesige Strich liegt fast durchaus wüst, und weiter nach Norden zu, beinahe bis Ribleh, prägt sich der Wüstencharakter immer stärker aus.

Am folgenden Tage brachen wir weit später als gewöhnlich auf, und in weniger als 1½ Stunden gelangten wir nach Nahleh, wo sich ein Tempel befindet, welcher, wie es scheint, älter ist, als die zu Ba'albek. Der Weg war öde, und wir schlugen unser Nachtquartier bei der grossen Quelle von Lebweh auf. Eine Stunde vorher waren wir über die Wasserscheide des Bākā'a gegangen, einer Erhöhung, wo das Wasser eines Baches getheilt und einerseits nördlich, andererseits südlich geleitet war, und wo wir zugleich der ersten weiten Aussicht gegen Norden theilhaft wurden. Die Quelle von Lebweh liefert, wie es scheint, so viel Wasser, wie die von 'Angar. Sie entspringt aus einem Kieslager am Fusse eines Kalkfelsenrückens, und mehrere Bäche sind von ihr nach verschiedenen Richtungen geleitet. Einer derselben läuft eine lange Strecke an der harten unfruchtbaren Böschung hin gegen Norden. Das Hauptbett des Stromes läuft nordwestlich und hält sich in der Nähe der westlichen Berge. Weiter gegen Norden erstreckt sich die wüste Böschung durch die ganze Breite des Thales und der Bach durchströmt dieselbe in einer tiefen, schma-

len Schlucht. Diesen Charakter hat das Thal wenigstens in der Nachbarschaft der Quellen des Orontes.

Wir reisten am folgenden Morgen eine Zeit lang an dem von der Quelle von Lebweh abgeleiteten Kanale hin und wandten uns dann mehr rechts zwischen eine neue Hügelreihe und den Antilibanon. Räs Ba'albek liegt unfern des nördlichen Endes dieser Höhen. Dort findet man die Ueberreste zweier alter Kirchen, welche beweisen, dass der Ort, unter einem wahrscheinlich verloren gegangenen Namen, einst eine nicht unbedeutende Rolle gespielt hat. Hier fängt das östliche Gebirge an zurückzuweichen, indem es sich östlich von Ribleh um die Ebene in einem Bogen herumzieht.

Von hier aus reisten wir ziemlich gegen N. zu W. schräg durch das Baká'a nach den Quellen des Orontes und dem Monumente von Härmul. Von den Gärten von er-Räs bis zu den erwähnten Quellen geht der Weg durchaus über eine steinige Wüste. Wir gingen über den Kanal des Lebweh, der hier noch seine erste Wassermenge hat und drei Mühlen treibt, allein der Boden war zu hart und steinig, als dass ihn das Wasser hätte befruchten können, und selbst an den Ufern war nirgends eine Spur vom Grün zu sehen. Er fliesst bis in die Nähe von el-Ká'a. Wir verfolgten den Weg nach Härmul und wandten uns dann nach zwei Stunden ohne Pfad mehr links, da wir dann nach einer halben Stunde an die Schlucht des Lebweh und die Quellen des Orontes gelangten.

Diese brechen innerhalb der Schlucht unter deren östlicher Wand hervor. Der Lebweh hat hier eine ausserordentliche Stärke; er schien uns grösser als an seiner Quelle, und er dürfte also in seinem Laufe am Libanon hin andere Quellen aufnehmen. Hier aber wird der Strom auf einmal wenigstens drei Mal so wasserreich wie früher. Von der grössten Quelle aus schwenkt er sich um eine hohe Felsenspitze. In die südlich vom Flusse emporragende und gegen Norden schauende steile Wand der entgegengesetzten Seite dieses Felsens ist das Kloster Mâr Marôn eingebaut, welches jetzt verlassen ist. Der Fluss strömt noch eine bedeutende Strecke in seiner wilden Schlucht gegen Norden weiter und wendet sich dann gegen Osten in die tiefere Ebene, wo er bei Ribleh vorbeifliesst.

Wir ritten ohne Pfad querfeldein gerade auf das eine Stunde entfernte Monument zu. Dieses ist ein merkwürdiges viereckiges massives, oben mit einer Pyramide gekröntes Bauwerk, dessen Gesamthöhe 60 bis 70 Fuss beträgt. An den vier Seiten sind in erhabener Arbeit Jagdszenen eingebaut, deren Zeichnung an das Groteske streift. Doch haben sie zu sehr gelitten, als dass man sie vollständig erkennen könnte. Wir suchten nach Inschriften, fanden aber keine Spur davon. Das Monument steht auf einer einzelnen Anhöhe, welche sich vor das westliche Gebirge weit vorschiebt; allein wer es errichtet hat und welches Ereigniss

dadurch verewigt werden sollte, ist unbekannt. — Von diesem Denkmale reisten wir ohne die Spur eines Weges über eine Trappregion in gerader Richtung nach Ribleh, welches wir nach dem Einbrechen der Nacht erreichten. Es ist ein ärmliches Dorf am südlichen Ufer des Orontes, welcher hier gegen Osten läuft.

Von Ribleh wären wir gern noch weiter gegen Norden bis Häms, Hamah und selbst bis Antiöchia gegangen, allein die heisse Jahreszeit war schon ganz nahe, und die Umstände liessen es mir rathsam erscheinen, mich auf dem am 22. Juni von Beirût abgehenden Dampfboote einzuschiffen. Sehr ungern entschloss ich mich also am folgenden Tage den Weg nach der Küste über die grosse Festung el-Häsn anzutreten. Diese liegt von Ribleh etwa in N. 30 W.

Nachdem wir quer durch die grosse Ebene des Orontes gegangen, erstiegen wir ganz allmählig den niedrigen breiten Landabfall, der sich hier am Ende des Libanon nach Norden herunterzieht. Weiter nördlich, ziemlich dem See von Häms gegenüber, senkt sich die Gegend noch tiefer. Wir gelangten endlich auf die rechte Wand des Wady Khâlid, einer tiefen Schlucht, die uns zur Linken von S. O. herabkam und von einem Bache, dem entlegensten Quellflusse des Nahr el-Kebîr, durchströmt wird. Indem wir diesem Thale abwärts folgten, gelangten wir in den südöstlichen Theil des schönen ovalen Beckens, el-Bâkei'a genannt, welches von N. O. gegen N. W. drei Stunden oder darüber lang und anderthalb Stunden breit ist. Auf der Südostseite ist es von den letzten niedrigen Bergen des Libanon und der Westseite des grossen Landabfalls, über den wir gegangen, begränzt; auf der Nordwestseite von einem Rücken eingeschlossen, der sich in südwestlicher Richtung von dem Ansarijeh-Gebirge herabzieht und an einem südwestlichen Ende in niedrige Hügel ausgeht. Dort bricht der Fluss el-Kebîr in die westliche Ebene durch. Im nördlichen Theile dieses Rückens ist eine Spalte, durch zwei Wady's gebildet, die nach verschiedenen Seiten abfallen, mit einer niedrigen Wasserscheide dazwischen. Diese Spalte bietet einen sehr bequemen Weg durch die Berge. Noch jetzt führt der Weg von Hamah nach Tripoly durch dieselbe, und hier muss von jeher ein sehr wichtiger Pass gewesen sein. Ueber demselben steht auf der Südseite die ihn vollständig beherrschende Festung el-Häsn. Sie bietet keine sicheren Kennzeichen eines hohen Alters dar; doch lässt sich kaum bezweifeln, dass ein so wichtiger Punkt früh besetzt worden sei. Von dieser Burg sieht man das Wasser auf beiden Seiten, den See von Häms im Osten, das Mittelmeer im Westen.

Etwas über eine halbe Stunde abwärts im westlichen Thale steht das grosse griechische Kloster Mâr Giörgis (Sanct Georg), wo wir sehr höflich aufgenommen wurden und einige Minuten verweilten. Zwanzig Minuten thalabwärts befindet sich die grosse

ansetzende Quelle. Diess ist unstreitig der von Josephus beschriebene Sabbathfluss, welchen Titus auf seinem Marsche von Arca nach Raphanea gegen Hamath besuchte. Der römische Feldherr führte seine Armee natürlich durch diesen Pass. Dem Josephus zufolge hörte die Quelle am jüdischen Sabbath auf zu fliessen. Nach dem heutigen Volksglauben der Moslems setzt sie am Freitage, als dem muhammedanischen Sabbath, aus.

Wir hatten gewünscht, von el-Häsen nach Ehden und den Cedern des Libanon auf irgend einem directen Wege durch den nördlichen Theil des Gebirges zu reisen, allein wir waren nicht im Stande, einen Weg zu ermitteln, auf welchem die dazwischen liegenden scharfen Bergrücken und tiefen Schluchten überschritten werden konnten. Selbst um nach 'Akkâr zu gelangen, musste der grosse Umweg über Gisar el-Aswad weit gegen Südwesten gemacht werden. Da unsere Zeit beschränkt war, so mussten wir selbst diese Route aufgeben. Es blieb uns also nichts übrig, als die Strasse nach Tripoly eine Zeit lang zu verfolgen und dann querüber nach dem gewöhnlichen Wege zu gehen, welcher von dort nach den Cedern führt. Diess thaten wir, indem wir unterwegs Arca besuchten und östlich vom Gebel Turbul bis Zagharta gingen, welches auf der erwähnten Strasse anderthalb Stunden von Tripoly liegt.

Dieser Weg führt erst an dem Gu'ait, dem mittleren Arme des Kadisha entlang, und dann einen steilen Abhang bis zur ersten Hochebene des Berges, weiterhin aber einen noch steileren Abhang längs des wilden unwegsamen Wady Harâny bis zum zweiten Plateau binan, auf welchem Ehden steht. Diese Hochebene erstreckt sich bis an den Fuss des hohen ununterbrochenen Bergrückens, des Rückgrates des Libanon. Wir lagerten uns über Nacht neben einer einsamen Quelle im Wady Harâny, ein wenig abseits vom Wege, und erfreuten uns des kühleren köstlichen Klima's, welches wir bereits erreicht hatten.

Ehden hat eine schöne Lage und der benachbarte Landstrich war gut angebaut. Unten in der Ebene war die Aernte vorüber; hier sollte sie erst in 2 bis 3 Wochen beginnen. Die Seidenärnte war eben so sehr gegen die in der Ebene zurück. Auf diesem hohen Theile des Gebirges findet Kartoffelbau statt, und wir sahen mehrere mit dieser Pflanze bebaute, gartenartig behandelte und bewässerte Felder.

Die Cedern sind nicht weniger wegen ihres Standortes als wegen ihrer Grösse und Schönheit merkwürdig. Sie stehen im Hintergrunde eines gewaltigen Amphitheaters, welches gegen Westen schaut und von den höchsten Bergrücken des Libanon umgeben ist, welche noch zwei- bis dreitausend Fuss höher ansteigen und theilweise mit Schnee bedeckt sind. Von diesem Amphitheater geht die grosse Schlucht von Baherreh aus, viel-

leicht die grossartigste und wildeste des ganzen Libanon. Mitten in diesem gewaltigen Naturtempel stehen die Cedern als dessen einsame Bewohner, während ringsum kein anderer Baum, ja kaum irgend etwas Grün zu sehen ist. Wir reisten weiter und übernachteten zu Haarûn am südlichen Rande der grossen Schlucht von Bsherreh.

Am folgenden Tage (den 17. Juni) führte uns unser Weg so nahe als möglich an dem Fusse des hohen Gebirgskammes hin, wobei wir über die oberen Theile tiefer Thäler und über die dieselben trennenden Rücken und Ausläufer gingen. Endlich kamen wir an den allerhöchsten Ausläufer, wo unser Weg über Schnee führte, und stiegen dann alsbald in das grosse Becken von 'Akûra hinab, wo die Quellen des Nahr Ibrahim, des Adonis der Alten, sich befinden. Wir übernachteten zu Afka, welches im südwestlichen Zweige des Beckens in einem Amphitheater liegt, das mit dem der Cedern Aehnlichkeit hat, zwar nicht so gross, aber dafür schön und grün ist. Hier bricht ein reicher Quell in Cascaden aus einer Höhle hervor, und gerade dieser gegenüber sieht man die formlosen Ueberreste eines grossen Tempels, des einstigen Tempels der Venus zu Apheca. Darin waren zwei massive Säulen von Syenitgranit; wie dieselben aber an diese hohe Stelle transportirt worden sind, bleibt ein Räthsel.

Unser Weg am folgenden Tage war ähnlicher Art, indem wir uns so hoch als möglich hielten und über einen sehr steilen und hohen Bergrücken in das Becken hinabgingen, wo sich die Quellen des Nahr es-Sälîb, des nördlichen Armes des Nahr el-Kelb, befinden. Es sind deren zwei, Neba' el-'Asal und Neba' el-Ieben, beide ansehnlich und am Fusse eines dicht unter dem Gebel Sännîn hinstreichenden Rückens hervorkommend. — Der aus der letzteren Quelle entspringende Bach tritt sehr bald in eine tiefe Schlucht in dem Tafellande ein, deren Wände eine fast architektonische Regelmässigkeit darbieten. Ueber dieselbe führt eine Naturbrücke, die auf der Südseite einen vollkommenen Bogen von mehr als 150 Fuss Spannweite und 70 bis 80 Fuss über dem Bache bildet. Die Breite der Brücke beträgt oben an der schmalsten Stelle 120 Fuss. Der Weg geht darüber und der Reisende kann dieselbe leicht überschreiten, ohne von diesem Wunder der Natur irgend etwas gewahr zu werden.

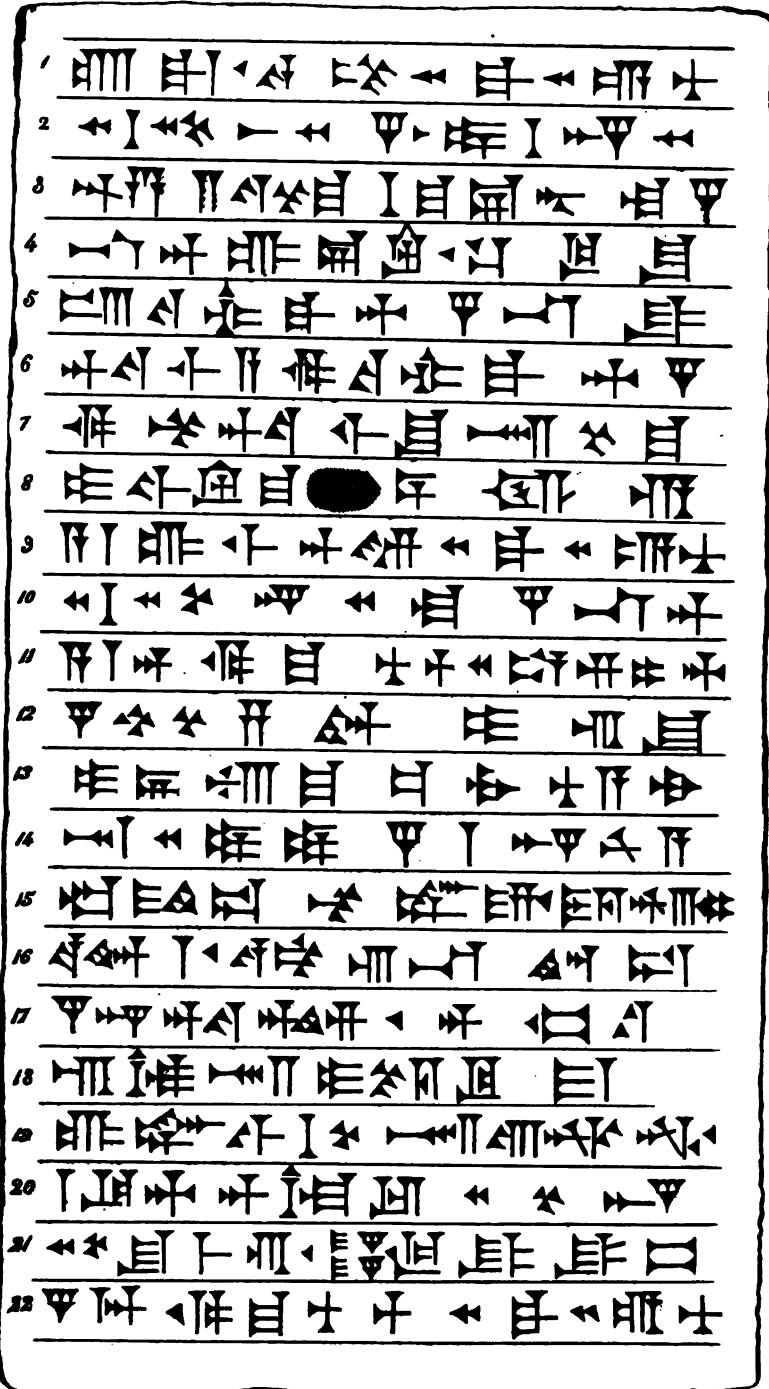
Wir gelangten nun zu den Ruinen von Fukra. Sie liegen in einem anderen Thale, das nach dem südlichen Arme des Nahr el-Kelb läuft. Hier findet man abermals die Ruinen eines Tempels, so wie einen merkwürdigen Thurm, der wahrscheinlich militärischen Zwecken diente. Der Weg führte nun ziemlich geradlinig auf die Mündung des Nahr el-Kelb zu. Westlich von dem langen weitläufig gebauten Dorfe Mizra'ah stiegen wir in die sehr tiefe Schlucht des nördlichen Armes, es-Sälîb, welche

mit der Schlucht des Lítány oberhalb Belát viel Aehnlichkeit hat, und nachdem wir dieselbe durchschritten, schlugen wir unser Zelt zum letzten Male in dem westlichen Theile von 'Ageltân auf.

Am folgenden Morgen (den 19. Juni) setzten wir unsern Weg allmählig hinabsteigend fort, bis wir auf der hohen nördlichen Wand des Thales von el-Kelb an einen sehr steilen und unwegsamen Pass gelangten, der uns fünf Minuten oberhalb der Brücke an den Fluss hinabführte. Wir langten bald nach Mittag zu Beirát an, und am 22. Juni schiffte ich mich ein, um über Smyrna nach Triest zu reisen.

Dieses wäre ein Abriss der zweiten Reise, die im gelobten Lande zu machen mir vergönnt war. Man wolle stets berücksichtigen, dass bei allen diesen Forschungen die *historische Topographis* jenes Landes mit besonderer Beziehung zur heiligen Schrift und nur mehr indirect in Beziehung zu den Schriften des Josephus mein Hauptzweck war. Alle unsere übrigen Beobachtungen wurden mit Hinblick auf diesen einen Zweck gemacht.

Bonomi's Copie der Inschrift
aus den Oberzimmern in Nimrud.



Erläuterung der Inschrift aus den Oberzimmern in Nimrud.

Vom

Schulrath **Dr. G. F. Grotefend.**

In zwei Eingängen der Oberzimmer, welche Layard zu Nimrud in der Mitte des Raumes zwischen dem Nordwest- und Südwestpalaste fand, lag eine Platte mit einer Keilinschrift von 22 Zeilen, welche der von Seiten des britischen Museums besorgte Abdruck assyrischer Keilinschriften auf der 70sten Seite enthält, Bonomi aber noch treuer gezeichnet in den *Illustrated London News* vom 31. März 1849 bekannt gemacht hat. Beider Inschriften Inhalt ist bis auf 4 Zeilen, die auf einer der beiden Platten später hinzugefügt sind, derselbe und erleichtert die Entzifferung eben sowohl durch einzelne Verschiedenheiten als durch die Deutlichkeit der wohl erhaltenen Schriftzüge. Anziehend durch die Erwähnung vieler assyrischer Könige aus früherer Zeit fordert diese Inschrift zum Versuche ihrer Entzifferung auf, zu welcher ich jetzt wenigstens einen Grund zu legen hoffe. Wird gleich die Entzifferung durch einen eigenthümlichen Zeichenwechsel für einerlei Laut oder Begriff eben so unsicher, wie durch die Verkürzung einzelner Namen und Wörter; so entsprechen sich doch die Zeichenreihen in der 5ten und 6ten Zeile und die Königstitel so, dass dadurch deren Sinn leicht erkannt wird. Die 1., 9. und letzte Zeile schliessen mit dem gewöhnlichen Königstitel, in welchem nicht nur der König, sondern auch das Beiwort *rab* nur mit einem einzigen Zeichen geschrieben ist, während das mit zwei Zeichen geschriebene Wort *reban*, welches eine Inschrift aus Kujjundshik (*Pl. 75. D. 3.*) und die Inschrift des Obeliskens (*Pl. 87, 10.*) zu einem Worte damit verbindet, durch ein wiederholtes Königszeichen davon getrennt wird. Eben dieses Königszeichen kommt in der zweiten Zeile viermal vor, aber dem ersten ist ein Zeichen beigegeben, welches als Suffix des Pronomens dritter Person *u* oder *o* lautet, und worauf beständig die Bezeichnung eines Königs von Assyrien folgt. Da die beiden Winkel in den achämenischen Inschriften die Silbe *ni* vertreten, so scheint dieses Königszeichen

um so mehr נִשְׁׁ zu lauten, da sich das vorletzte Zeichen der Nachschrift als eine Zusammensetzung dieses Wortes deuten lässt. Hiernach lautet das erste Wort der 2. und 10. Zeile נִשְׁׁ.

Durch den Vorsatz *nesu* unterschied sich der auf den Herrscherthron erhobene König von seinen Unterkönigen und Statthaltern, welchen zur Bezeichnung ihres Ranges der Titel eines Fürsten beigelegt wurde, daher sich der grossmächtige König in einer späteren Inschrift (*Pl. 19. not. 4*) einen König der Könige nennt, wobei die kleineren Könige durch zwei Winkel bezeichnet werden. Den Titel eines grossmächtigen Königs führen in unserer Inschrift drei Könige in der 1., 9. und letzten Zeile, welche als Grossvater, Vater und Sohn einander auf dem assyrischen Throne folgten. Des Sohnes Name folgt in der 1. Zeile den beiden Zeichen, welche eine Burg (*bira*) zu bezeichnen pflegen. Derselbe Name kehrt in der 16. Zeile nach zwei Zeichen wieder, welche *roak* (רֹאק) lauten, und ist zugleich der Name seines ältesten Vorfahren in der Hauptinschrift des Nordwestpalastes (*Pl. 1, 2*), dessen Varianten auf *Pl. 2, 4.* und in den Backsteininschriften auf *Pl. 83. A. B. D.* und *84. D.* enthalten sind. Das letzte Zeichen dieses Namens ist als ein *k* bekannt, und die beiden Zeichen davor bilden die Silbe *sar*, mit welcher auf einigen babylonischen Backsteininschriften die Namen *Nabukkerusar* und *Nabupalusar* in ähnlicher Weise schliessen. Darnach lautet der Name *Sarak*, mit welchem die babylonischen Geschichtschreiber den letzten assyrischen König aus früherer Zeit benennen. Wie der Name seines Vaters laute, wird sich aus der Erläuterung dessen ergeben, was unsere Inschrift vom Sohne meldet. Dem dritten Königszeichen der 2. Zeile folgt das *w*, welches einen Relativsatz bezeichnet, und mit dem Vorsatze zweier Querkeile im Königsnamen der 14. Zeile *as*, aber nach dem Landeszeichen in der 10. und am Schlusse der 20. Zeile *Assur* lautet, wie der längere Querkeil der 2. Zeile, statt dass der kürzere nach dem *w* die Partikel *in* (עַן) vertritt, worauf das zusammengesetzte Sohneszeichen *bar* mit dem Suffixe *u* folgt. Der hierdurch bezeichnete Sohn des *Sarak* wird durch die beiden letzten Zeichen der 2. Zeile als ein assyrischer Fürst bezeichnet, dessen Name zu Anfange der 3. Zeile zugleich als Gottesname angedeutet wird. Da das erste Zeichen dieses Namens auf dem Siegel des Darius die Silbe *ya*, das zweite auf dem Siegel des Nebukadnezar ein *r* vertritt, so könnte man darin die Bezeichnung des Mondes (יָרֵךְ) vermuthen; allein das dritte Zeichen ist ein *b*, welches den Namen *Yareb* bildet, den wir bei dem Propheten *Hosea* 5, 13. und 10, 6 lesen.

Das auf den Namen *Yareb* folgende Zeichen ist demjenigen ähnlich, welches in der Bezeichnung des Tributes mit dem *b* wechselt, womit der Name *Yareb* schliesst, und demnach mit den beiden folgenden Zeichen das Wort *bun* zu bilden scheint, wodurch eben die Höhe (יָרֵךְ, βῆμα und βυμβός) bezeichnet worden

mag, auf welcher die Inschrift gefunden ist. Ein anderes *b*, welches in der Inschrift des Darius bei Westergaard 13, 6. ein Haus (𐤁𐤍) bezeichnet, bildet mit demjenigen Zeichen, welches der Mittelsilbe im Namen des Königs *Asnabar* am Schlusse der 14. Zeile gleicht, das Verbum 𐤁𐤍 (*baute*). Die beiden letzten Zeichen der 3. und die beiden ersten Zeichen der 4. Zeile bilden am Schlusse der 10. Zeile den Beisatz eines Königstitels, dessen Zeichen, da sie kein bekanntes Wort andeuten, besondere Begriffe zu bezeichnen scheinen. Hiernach würde das erste als *s(ar)* oder Vorsteher, das zweite als Genitivsbezeichnung *sh*, das dritte als *n(aweh)* oder Wohnung, und das vierte als *a(lah)* oder Gott zu deuten sein, welchem der Zusatz eines *u* für und vor dem *b* für *beth* und dem *k* für *kodesh* als Gotteshaus und Heiligthum der Höhe entspricht. Dem Vorsteher dieses Heiligthumes wird aber durch den Winkel, der als ein verknüpfendes 𐤁 galt, noch ein anderer Titel beigelegt, dessen drei Zeichen ein 𐤁, 𐤁 und 𐤁 sind, wodurch ein Particip von 𐤁𐤍 gebildet zu werden scheint, welches einen Späher und Wächter der Warte bedeutete. Dem ersten Zeichen der 5. Zeile stehen in der Mitte der 6. zwei Zeichen entgegen, welche in der Inschrift Pl. 13. Zeile um Zeile mit einander wechseln, und den hebräischen Partikeln *min* und *ad* entsprechen. Was auf diese beiden Partikeln folgt, ist völlig gleich bis auf die beiden Zeichen am Schlusse der 5. und zu Anfange der 7. Zeile, welche ebenfalls einander entgegenstehen. Statt des *n* und *s* am Schlusse der 5. Zeile hat die andere Inschrift ein *i* und *x* in gleicher Bedeutung, da *nose* dem hebräischen 𐤁𐤍 (*sich erhebend*) und *yezu* dem hebräischen 𐤁𐤍 (*aufsteigend*) entspricht. Auf beide Wörter folgt zu Anfange der 6., wie in der Mitte der 7. Zeile ein Gottesname, welchem die Inschrift des Eroberers von Nimrud (Pl. 33, 5.) die Wörter *min yada* und *ad ereb* vorsetzt. Dieselben Wörter lesen wir in den Hauptinschriften des Nordwest- und Südwestpalastes (Pl. 1, 14. u. 17, 2) mit den Varianten auf Pl. 8, 38, welche grössten Theils als Fehler des Steinmetzen zu betrachten sind; das *b* des Gottesnamens *bushi*, wodurch der Sonnengott bezeichnet wird, wechselt aber daselbst eben so, wie die Königsnamen der 9. Zeile unserer Inschrift mit dem verknüpfenden 𐤁.

Statt dass die angeführten Inschriften der aufgehenden Sonne den Abend entgegensetzen, um dadurch die Ost- und Westgegend zu bezeichnen, lesen wir in unserer Inschrift zu Anfange der 7. Zeile das Wort *dami* (*stillstehend*), wodurch nicht sowohl der Abend als die Sonnenwende im Mittage, wie bei dem Propheten *Jesaias XXXVIII, 10.*, bezeichnet wird. Zuzufolge des dreimaligen Gebetes des Propheten *Daniel VI, 10.* vgl. *Ps. LV, 18.* an jedem Tage theilten die Assyrier und Babylonier den Tag in drei Theile, und zuzufolge der Darstellung eines babylonischen Cylinders (132 bei *A. Cullimore*) beobachtete man den Sonnenlauf vorzüglich vom Mor-

gen bis zum Mittage, wo die Sonne den höchsten Grad der Hitze erreichte, welche die Worte am Schlusse der 7. Zeile לֹא יָדָה (*die Macht des Tages*) und die 8. Zeile durch die Worte $\text{בְּחֹמֶת הַלֵּחַ$ (*von der Glut des Lichtes*) bezeichnen. Das *t* des vorletzten Wortes hatte der Steinmetz nach Bononi's Zeichnung doppelt eingemeißelt, aber selbst das erste *t* ausradirt. Sowohl nach Tacitus (Ann. XII, 13.) als nach der heiligen Schrift (2 Kön. XXIII, 11.) dachten sich die Assyrier den Sonnengott auf einem schnellen Rosse reitend, welches unsere Inschrift in der Mitte der 5. und am Schlusse der 6. Zeile פָּרִי־חֵשֶׁן nennt, welchem das Wort פָּרִי vorhergeht. Wenn nach dieser Erläuterung der König Sarak als Beobachter des Sonnenlaufes am Morgen zur Erkundung deassen, was die Götter verfügten, bezeichnet wird, so kann es nicht befremden, dass sich sein Vater in der 9. Zeile der einen Inschrift *Bushi* und in der andern *Bushi-Cham* (*glühende Sonne*) nannte: denn חַם ist der dem *Bushi* beigegebene Gottesname zu lesen, durch welchen auf babylonischen Cylindern (29. 54. 58. bei A. Cullimore) in etwas verschiedener Zeichnung der Morgengott mit dem flammenden Opfermesser bezeichnet wird. Wenn derselbe Gottesname die Inschrift eines babylonischen Cylinders (67 bei A. Cullimore) schliesst, auf welchem der Abendgott dargestellt ist, so bezieht er sich, wie in No. 133., auf das Flammensymbol über dem Stiere. Während *Bushi-Cham*, wie sein Sohn *Sarak*, ein grossmächtiger König von Assyrien und Vorsteher des Gotteshauses genannt wird, erhält sein Vater *Shalmaneser*, dem in *Kalah Sherghat* (Pl. 76, 2.) derselbe Titel beigelegt war, in der 11. Zeile einen Königstitel, der auf sehr verschiedene Weise geschrieben zu werden pflegt, immer jedoch mit dem Zeichen eines Thores (בָּ) beginnt. Diesem Zeichen wird in einem Exemplare unserer Inschrift ein *r* hinzugefügt, in dem andern dagegen noch ein *m* und *th*, das zwar wie ein *kh* gezeichnet ist, aber in andern Inschriften, wie Pl. 19, 6. u. Not. 4. den zweiten Querkeil, wie am Schlusse der Nachschrift, mit einem Winkel vertauscht.

Da in den ältern Inschriften (Pl. 1, 2. 87, 16. 12, 5 u. 7 unterhalb. 33, 1) statt des *th* dem *m* ein verschiedenes *m* hinzugefügt wird, und in einem Exemplare der späteren Inschrift (Pl. 19, Not. 4.) sogar zwischen dem *r* und *m* das Zeichen der Mehrzahl eingeschaltet ist, so ist um so weniger zu zweifeln, dass durch diesen Königstitel eine Höhenpforte (*Bab-ramin* oder *Bab-romam* und בָּ-רָמִין oder בָּ-רָמִין) als Gotteshaus bezeichnet wird, weil in *Shalmaneser's* Inschriften ein Gottesname und in der Inschrift des Eroberers von Nimrud die Bezeichnung der grossen Götter darauf folgt. Layard hat die Varianten dieses Königstitels, wie den ähnlichen Titel des *Sarak* in der 3. und 4. Zeile unserer Inschrift, auf Pl. 2 u. 3. in zwei Theile zerlegt; beide Theile bilden aber ein Ganzes, vor welchem der Königstitel auf Pl. 12, 6. dasselbe anzudeuten scheint, was Pl. 33, 1. vor der

Bezeichnung der grossen Götter einschaltet. Was in der 12. Zeile unserer Inschrift auf den Titel *König der Höhenpforte* folgt, lässt auf dessen Wichtigkeit für den herrschenden König schliessen. Es ist ein Relativsatz מלך אשר שׁוּב (*welcher die Herrschaft beendigte oder niederlegte*), dessen verschiedene Schreibung in den beiderlei Inschriften nur scheinbar ist, da das letzte Zeichen der 12. Zeile beständig auf zweierlei Weise geschrieben wurde, und andere Verschiedenheiten nur Fehler des Steinmetzen sind. Die 13. Zeile enthält ein dreifaches m und ein doppeltes n und b , wozu die 14. Zeile noch ein drittes fügt, und während diese Zeile mit dem ursprünglichen Sohneszeichen im Namen des Königs *Asnabar* schliesst, ist vor diesem Namen das zusammengesetzte Sohneszeichen doppelt geschrieben, als würde dadurch ein Sohnesohn oder Enkel bezeichnet. Irre ich nicht, so lautet die 13. Zeile *min mum bîne ab* (*sonder Tadel bei den Söhnen des Vaters oder den Brüdern von väterlicher Seite*) und die 14. *bi n. bar bar sh* | *Asnabar* (*in der Erhebung des Enkels von Asnabar*). Das Königszeichen vor *bar bar* ist dabei als ein Infinitiv von אָב angenommen: will man das nicht zugeben, so müsste man übersetzen: *wegen des Königs als eines Enkels von Asnabar oder da er ein Sohnesohn des Asnabar war.*

Mit den Worten וַיִּשָּׁב (*es war Ruhe*) in der 15. Zeile beginnt eine neue Periode, in welcher die Gründe angegeben werden, weshalb *Shalmaneser* nicht von seinen Brüdern getadelt wurde, als er sein Vorsteheramt zu Gunsten seines Sohnes niederlegte: wenigstens wechselt in den letzten acht Zeilen zweimal das zusammengesetzte Zeichen für וָגֵן (*wegen*) mit einem andern für וָגֵן , welchem zu Anfange der 19. Zeile das verknüpfende ו vorgesetzt ist. Beide Male beginnt die Angabe des Grundes mit einem Hauptworte, wovon das erste in der 15. Zeile mit der Zusammensetzung eines v und n zu beginnen, das zweite aber in der 19. Zeile vor der doppelten Jahresbezeichnung mit einem aspirirten v zu schliessen scheint. Habe ich mich hierin nicht geirrt, so ist das erste Hauptwort פָּחַד (*Furcht*) zu lesen, worauf zwei Zeichen folgen, welche sich als מִצְוָה deuten lassen oder als ein Befehl, welchen der Seher *Sarak* als Vorschrift der Götter gab: denn die Worte der 16. Zeile lauten *roth* | *Sarak min ada* (רָחַד), und die 17. Zeile enthält vier Götternamen, deren erstem *Assur*, wie gewöhnlich, kein Gotteszeichen vorgesetzt ist, welches sowohl vor *Bushi* als vor *Cham* steht. Der vierte Gottesname *Seraf*, wodurch nach *Kimchi* zu *Jes. VI, 2.* ein feuriger Engel mit sechs Flügeln bezeichnet wurde, dessen Geschäft es war, alles dem Heiligen nahende Unreine und Sündige durch Feuer zu läutern, ist mit den übrigen durch den verknüpfenden Winkel verbunden. Die Vorschrift des vom Sonnen- Glut- und Feuergotte begleiteten Nationalgottes der Assyrier hatte der Seher bei dem Aufsehen in der Morgenglut gewonnen: denn in der 18. Zeile liest man, wenn

man das drittletzte Zeichen zufolge des damit wechselnden in der andern Inschrift als eine Zusammensetzung für 𐤏𐤍𐤕 betrachtet, die Worte noch in sis mishfarfara (*wahrnehmend bei der Lebhaftigkeit des Morgenroths*). Als zweiter Grund, warum man des *Shalmanesser's* Entschluss, sein Vorsteheramt im Heiligthume dem Sohne abzutreten, gut hiess, wird *Phalack-Eser's* hohes Alter angegeben, wenn man die 19. Zeile 𐤏𐤍𐤕 𐤏𐤍𐤕 [yan] nūisaf yems yems (*und wegen der Vermehrung der Tage und Jahre*) liest, worauf in der 20. Zeile der Name Ph(ala)ch-esser folgt. Dem ersten Zeichen dieses Namens ist im Abdrucke des britischen Museums, wenn man Bonomi's Zeichnung damit vergleicht, ein Querkeil zu viel gegeben; aber das r am Schlusse der 18. Zeile hat der Steinmetz wie ein m gemeiselt.

Sowie der Seher Sarak von dem Könige Serak in der 1. Zeile verschieden zu sein scheint, so der alte *Phalack-Eser* vom Vater des *Anabar*, da er nicht, wie dieser in der Hauptinschrift des Nordwestpalastes, ein grossmächtiger König von Assyrien genannt wird, sondern wie die spätern Könige (Pl. 19, 2 f. 17, 1.) mit dem Titel eines Königs von Assyrien den eines Königs von Umar und *Sheshak* verbindet. *Sheshak* bezeichnet bei dem Propheten *Jeremias* XXV, 26. LI, 41. Babylon; vielleicht ist es nicht verschieden von Σιζάκη, welches in der Gegend des Nimrodthurmes bei *Eski Bagdad*, wie *Hymar* in der Nähe Babylon's, lag, und von *Ktesias* (p. 230. ed. Bähr) und *Xenophon* (Anab. II, 4, 13) erwähnt wird. Der Schluss der Inschrift lautet: sasan (𐤏𐤍𐤕, *zur Freude*) des grossmächtigen Königs *Shalmanesser*; was die andere Inschrift in vier Zeilen noch hinzufügt, ist spätere Nachschrift mit dem Königszeichen der späteren Zeit in der 23. Zeile nach dem Worte meid (*seitdem*). Liest man dieses Königszeichen Na, und das darauf folgende Zeichen bu, so wird durch deren Verbindung mit den beiden folgenden Zeichen, mit welchen die Namen der Veste *Karkar* und des *Shalmanesser* (Pl. 8, 39) schliessen, der Name *Nabukareser* gebildet. Daran reiht sich am Schlusse der Zeile das Wort 𐤏𐤍 (die Länder) und zu Anfange der folgenden Zeile das Verbum 𐤏𐤍𐤕 (verwüstete) nebst den Worten 𐤏𐤍𐤕 𐤏𐤍𐤕 (*seit der Feindschaft*), weshalb der Name der vorletzten Zeile nach der Bezeichnung eines Genitivs, Personen- und Gottesnamens, worin jede Silbe mit einem einzelnen Zeichen geschrieben ist, *Nabupal* lautet, und unter dem auf das 𐤏 (in Begleitung) folgenden Könige, welcher am Schlusse der vorletzten und zu Anfange der letzten Zeile van ar (*ein siegesbrunkener Feind*) genannt wird, *Kyaxares* zu verstehen ist. Der Schluss dieser Nachschrift, welcher in der 24. Zeile (ringsum im Umkreise des Königreiches) lautet, ist mit dem Verbum shimem zu Anfang der drittletzten Zeile zu verbinden, wodurch *Nebukad-nesar* als derjenige bezeichnet wird, dessen Länderverheerung den Sarak zwang, das Heiligthum der Höhe zu schützen und in Vertheidigungszustand gegen feindliche Angriffe zu setzen. Bei der

Ausbesserung der Obersimmer wurde dann die Nachschrift einge-meisselt, welche also lautete:

23. *Meúd Nabukareser tiye* 24. *shinom, weds sitna*
 Seitdem hat Nebukadnezar die Länder verwüstet, seit der Feindschaft
 25. *sh' | 'A. Nabupal, ba N. ram* 26. *ar, in der sadib mi N. th*
 des Nabopolassar, in Begleitung des Königs, eines siegestrunkenen Feindes,
 ringsum im Umkreise des Königreichs.

Die doppelt erhaltene Inschrift lautet:

1. *Bira | Sarak, N. r(ad), N. roban,*
 Burg des Sarak, des grossmächtigen Königs,
2. *n. ú N. t. 'As., N. sh' in darú, As. N.*
 des Herrschers in Assyrien, der mit seinem Sohne, dem assyrischen Fürsten
3. *'A. Yareb, búm bana, s(ar) she*
 Yareb, die Höhe besetzte, als Vorsteher des
4. *n(aweh) 'A. ú b(eth) k(odesh) wo sefu*
 Gotteshauses und Heiligthums und als Wächter
5. *niptne rekhesk nazu [yesu]*
 vom Angesichte des Rosses des aufsteigenden
6. *'A. Bushi ad pne rekhesk*
 Sonnengottes bis zum Angesichte des Rosses
7. *demi 'A. Bushi, ús yom*
 des stillstehenden Sonnengottes, der Macht des Tages
8. *min chamath zohar;*
 von der Glut des Lichtes;
9. *bar | Bushi [Cham], N. r. (ad), N. roban,*
 Sohn des Bushi Cham, des grossmächtigen Königs,
10. *n. ú N. t. As., N. s(ar) she n(aweh) 'A.*
 des Herrschers in Assyrien, des königl. Vorstehers des Gotteshauses,
11. *bar | 'A. Shalmaneser, N. bab-r[amath],*
 Sohn des Shalmaneser, Königs der Höhenpforte,
12. *she sheizá marwa*
 der niederlegte die Herrschaft,
13. *min mum bíbne ab.*
 sonder Tadel bei den Söhnen des Vaters
14. *bi n. bar bar, sh' | Asnabar.*
 in der Erhebung des Enkels von Asnabar.
15. *Yesh dami maan [yan] pachad miswa*
 Es war Ruhe: wegen der Furcht vor dem Gebot
16. *roáh | Sarak min dáa*
 des Sehers Sarak zufolge der Vorschrift
17. *sh' 'As(sur), 'A. B(usht), A. Cham w' 'A. Seraf,*
 des Assur, Bushi, Cham und Seraf,
18. *roáh in sis mishfarfara,*
 wahrnehmendes bei der Lebhaftigkeit vom Morgenroth,
19. *ú maan [yan] núisaf yeme yeme*
 und wegen der Vermehrung der Tage und Jahre

20. | *Ph(ala)ch 'A. Eser, N. 4. As,*
des Phalach Eser, Fürsten in Assyrien,
21. *N. 4. 'Umar we Sheshak, sasan*
Fürsten in Umar und Sheshak, zur Freude
22. *she | Shalmaneser, N. r(ab), N. raban.*
des Shalmaneser, des grossmächtigen Königs.

Wenn die Nachschrift richtig gelesen ist, so zeigt sie zur Genüge, dass *Sarak* mit seinem Sohne *Yareb* der letzte assyrische König war, während *Nebukadnezar* für *Nabopol(assar)* und *Kyazares* Niniveh eroberte und zerstörte. Daraus erhellt aber, wie wenig ich mit Rawlinson's Abrisse der assyrischen Geschichte im 29. Jahresberichte der Kön. Asiat. Gesellschaft von Grossbritannien und Irland einverstanden sein kann. Wie sehr Rawlinson selbst seine früheren Ansichten geändert hat, mag die Vergleichenng der in unserer Inschrift enthaltenen Königsnamen zeigen, welche ich nach seiner Lesung der meinigen gegenüberstelle. Nach Rawlinson's Meinung wurde das assyrische Reich um die Mitte des 13. Jahrh. vor unserer Zeitrechnung durch einen König gegründet, welcher wahrscheinlich Niniveh Mosul gegenüber erbaute. Diesen betrachtete er früher nach Pl. 70, 25, wo er das Königszeichen für das Zahlwort 20 hielt, als den zwanzigsten Vorfahren des letzten assyrischen Königs der älteren Dynastie, und las dessen Namen:

statt meiner Lesung	früher	jetzt
Nabupal(assar).	Beltakat.	Tarkat = Derketo 2 Kön. XVII, 31.

Im folgenden Jahrhundert soll *Diwanukha*, dessen Namen (Pl. 8, 39) Rawlinson früher *Temenbar* statt *Shalmaneser* las, Calah oder Nimrud erbaut haben, von welchem zwei Nachfolger gefunden sein sollen, deren Namen Rawlinson zweifelnd mit des Ptolemäus *Mardokempad* und *Mesessimordakus* vergleicht. Im 11. Jahrh. soll auch *Anak-bar-beth-hira* geherrscht haben; die Namen der Könige, welche unsere Inschrift enthält, las aber Rawlinson:

- | | | |
|---------------------|---|---|
| statt meiner Lesung | früher | jetzt |
| 1. Sarak I. e | 1. Hemenk od. Hewenk I. | 1. Adrammelech I. 2 Kön. XVII, 31. |
| | = Ewechius. | |
| 2. Phalach-Eser. | 2. Khati-Bar. | 2. Anaka Merodach = Anakyndaraxes. |
| 3. Assabur. | 3. Assar-adan-pal = Sardanapalus. | 3. Sardanapalus. |
| 4. Shalmaneser II. | 4. Temenbar II. oder Dewenswer. | 4. Diwanubara = Deloboras. |
| 5. Bushi-Cham. | 5. Husi-hem od. Shemir-hem = Semiramis. | 5. Shamas-Ader mit dem Titel Derketo = Derketade. |
| 6. Sarak II. | 6. Hewenk II. | 6. Adrammelech II. |

Notizen, Correspondenzen und Vermischtes.

Ueber arabische und persische vorzüglich in der Mystik, Cabbala und in philosophischen Wissenschaften vorkommende Wortabkürzungen und die geheime Bedeutung der Buchstaben insbesondere.

Von

Prof. Flügel ¹⁾.

Die wenigen Bemerkungen, die ich mir über das obige Thema erlaube, beruhen zunächst auf zufällig aufgefundenen Erscheinungen, welche die Araber, Perser und Türken selbst als *Dunkelheiten* oder *Schwierigkeiten* (مشكلات) bezeichnen und die in ihrem vollen Umfange zum grossen Theil nur die in die betreffende Wissenschaft Eingeweihten verstehen. Wir begegnen hier einer Hieroglyphik, deren Zeichen an sich zwar kein Missverständniss zulassen, deren Deutung aber nur nach und nach wird mit Sicherheit erschlossen werden können.

Ich schicke die nothwendigsten allgemeinen Bemerkungen voraus.

Der Ursprung und die Anwendung aller Abkürzungen geht von den *Monogrammen* (الأحرف المقطعة) im Anfang von 29 Suren (gleich der Zahl der 29 Buchstaben des Alphabets, ﷲ eingeschlossen) aus, deren Deutung den Erklärern zu allen Zeiten viel Kopfzerbrechens verursachte und Mystikern und Geheimnisskrümern erwünschten Anhalt für die Theorien ihrer geheimen Wissenschaften bot. Der Glaube an die besonderen Kräfte der Buchstaben und ihren hohen Einfluss auf die Geschieke der Menschen vermittelt der ihnen zu Grunde liegenden Bedeutung oder Beziehung spuckte in den ernstesten Köpfen der mohammedanischen Welt, und da ihr Zahlenwerth noch arithmetische Verhältnisse zuließ, so dürfen wir uns nicht wundern, dass die Basis vielfacher Weisheit auf ihnen errichtet wurde. Die Behauptung ihrer Lehrer, diese Wissenschaft, ein verborgenes Geheimniss (سر مكنون وعلم مصون), könne nicht in der Schule und aus Büchern erlernt werden, sie sei das Werk göttlicher Eingebung (جاء وحياً من الملك الخلاق) und werde nur durch

1) Vorgetragen auf der Göttinger Generalversammlung am 2. Oct. 1852.
D. Red.

Ueberlieferung fortgepflanzt, reizte zu Grübeleien und steigerte die Annahme. Eine zweite Behauptung, dass diese erhabene Wissenschaft, welche die subtilsten Geheimnisse (الأسرار الطيفة) berge, nur von Unwissenden geläugnet werde, während der mit gesundem Sinn begabte (ذو العقل السليم) ihre Wahrheit anerkenne und der durch das von Gott eingegebene Gefühl für Höheres Beglückte (صاحب الدوى) allein zu ihrem Verständniss gelange, hüllte sie in esoterische Ausschliesslichkeit zur Sicherung ihrer Würde und hohen Bedeutung, und die Berufung auf grosse Männer der Vorzeit, die ihr nicht nur theilnehmende Achtung zollten, sondern die Ergründung derselben sich auch thätig angelegen sein liessen, stützte den Glauben an ihre Berechtigung und Geschichte. — Indem man nun Geheimnisse aus ihr zu lernen und Erleuchtungen (الوار) aus ihr zu gewinnen beflissen war, nannte man sie mit ihren Verzweigungen geradezu die Wissenschaften des Lichtes (العلوم النورانية) und die göttlichen Erkenntnisse (المعارف الصمدانية) und die damit Betrauten die Erleuchteten (أهل الأنوار).

Vermöge des Zahlenwerthes der Buchstaben gehören sie als ungerade Zahl (فرد) der Welt der Verengung (عالم القيص) der Erwartung von etwas Schlimmen in der Gegenwart), als gerade (زوج) der Welt der Erweiterung (عالم البسط) der Erwartung von etwas Guten) an. Es ist aber derselbe mit seiner arithmetischen Progression nach der Ansicht der Erleuchteten in folgenden Worten enthalten:

فنت	نمت	جلس	بكر	ايقغ
5, 50, 500	4, 40, 400	3, 30, 300	2, 20, 200	1, 10, 100, 1000
طصط	حفص	زعد	وسخ	
9, 90, 900.	8, 80, 800	7, 70, 700	6, 60, 600	

Abgesehen hiervon zerfallen die Buchstaben als solche nach ihrer Grundeintheilung in Buchstaben des Lichts (حروف نورانية) und in Buchstaben der Finsterniss (حروف ظلمانية). Diese Eintheilung verdanken sie den Monogrammen zu Anfange der Suren, die einzig aus Buchstaben des Lichts bestehen, der Zahl nach vierzehn sind und folgende Worte bilden:

نص حكيم قاطع له سر

Die Buchstaben der Finsterniss, ebenfalls vierzehn, stellen sich in den Worten dar:

خط شج بث خلد وزد تفض

Sieben derselben:

ذو تصد غب

sind die höhern (obern) oder der höhern (obern) Welt angehörigen (علوية), die andern sieben:

خَفَشَجْ قَطَر

die *niedern* (untern) oder der *niedern* (untern) Welt angehörigen (سَفَلِيَّة). Von letztern kommt keiner in der Fatiha oder ersten Sure vor, die nur aus den 21 Buchstaben des Lichts und der höhern Welt zusammengesetzt ist.

Alle 28 zerfallen ferner in anderweitige und zu andern Zwecken gemachte Abtheilungen: in *freundschaftliche* (امِكالِيَّة) und *abstoßende* (entgegengesetzte) (مَتَصَادَّة), *verbrüdernde* (مَتَوَاحِيَّة st. مَتَاحِيَّة) und *einzelne* (مَفْرَدَة), *schweigende* (صَامِتَة) und *redende* (نَاطِقَة), *äußere* (ظَاهِرَة) und *innere* (بَاطِنَة), *verbundene* (مُتَّصِلَة) und *getrennte* (مُفَصَّلَة), *geistige* (رُوحَانِيَّة) und *körperliche* (جَسَمَانِيَّة), *der Nacht* (لَيْلِيَّة) und *des Tages* (نَهَارِيَّة), *des Westens* (غَرْبِيَّة) und *des Ostens* (شَرْقِيَّة), *des Nordens* (شِمَالِيَّة) und *des Südens* (جَنُوبِيَّة), *der Thierwelt* (حَيَوَانِيَّة) und *der Pflanzenwelt* (نَبَاتِيَّة), *der Schönheit* (Gottes) (جَمَالِيَّة) und *der Majestät* (Gottes) (جَلَالِيَّة). — Jede dieser Arten bewegt sich in ihrer Welt in besonders Formen (صُور), als *äußere Erscheinung*, die nur die Illuminaten (أَهْلُ الْكُشْفِ) kennen.

Wiederum eine Eintheilung beruht auf den *zwölf Zeichen des Thierkreises* (الْبُرُوج), auf den *sieben Planeten* (الكَوَاكِبُ السَّبْعَة) und 28 *Mondstationen* (وُجُود), deren jede durch einen ihrem Wesen (وُجُود) entsprechenden Buchstaben influirt wird (يَتَصَرَّفُ بِهِ), wenn der Mond in dieselbe eintritt. Der Ursache und Wirkung, behauptet man, liege hier tiefe Weisheit zu Grunde, und wer diese zu erkennen vermöge, werde durch talismanische Zusammenstellung Ausserordentliches vollführen. — Nach den *vier Elementen* zerfallen sie ferner in die Buchstaben *des Feuers*, *der Luft*, *des Wassers* und *der Erde* (نَارِيَّة, هَوَائِيَّة, مَائِيَّة, تُرابِيَّة), und kommen in dieser Eintheilung unter Voraussetzung der entsprechenden Verbindung hauptsächlich bei Heilung von Krankheiten zur Anwendung.

Inwiefern jedoch die *Eigenschaftsnamen Gottes* (الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى), zumal der *erhabenste* derselben (الْأَسْمُ الْأَعْظَمُ) und jeder einzelne Buchstabe in ihm, hier in nähere Betrachtung zu ziehen wären, darüber mag die Erörterung für ein anderes Mal ausgesetzt bleiben. Hier war nur die Andeutung nothwendig, wie es gekommen, dass die geheimen Wissenschaften sich der Buchstaben zu allerhand Zwecken und Deutungen bemächtigten und man sich ihrer als Abkürzungen der verschiedensten Art zunächst in der Mystik und Cabbala bedienen konnte. Man blieb nämlich bei solchen Abkürzungen nicht

stehen, dass z. B. jeder der 14 Lichtbuchstaben einen vollständigen Namen Gottes andeutete, هادي, كافي, صادي, ملك, لطيف, آ, الله, قيم, حتى, سلام, طبيب, رحمن, عليم, ميسري, نور, sondern es sind eine Menge absichtlich verhüllte oder öfter wiederkehrende Ausdrücke und Wörter in der Mystik und Cabbala durch Abbreviaturen oder Zusammenziehungen so unkenntlich gemacht worden, dass fast nur durch Auffinden des Schlüssels der wahre Sinn und die richtige Deutung wird gewonnen werden können. Die Lösung ist überdem dadurch erschwert, dass diesen Abkürzungen ebenso gut persische wie arabische Sätze und Wörter zu Grunde liegen können, und dass eine bestimmte Regel, welcher das Verfahren beim Abkürzen unterworfen wäre, sich aus den bis jetzt zu Gebote stehenden Beispielen nicht abstrahiren lässt. Ich beginne mit den vier Buchstaben علما (ع, ل, م, و), die den Satz aus Sure II. V. 29. in sich schliessen:

„und (Gott) lehrte dem Adam die Namen alle“, und (Gott) lehrte dem Adam die Namen alle“, ähnlich einem andern Beispiele, in welchem die drei Buchstaben des Wortes خمس (vielleicht richtiger خمس) die vollständige Ueberlieferung darstellen: „es schuf Gott den Adam nach seinem Ebenbilde und nach dem Ebenbilde des Allerbarmernden.“ — Kürzere Formen in alphabetischer Ordnung sind folgende:

حَقَّ تعالى	bedeutet	حت	است	bedeutet	ات
حضر	„ (حض. l.)	حص	انفقه	„	ان
حرف	„	حف	الله	„	آه
حروف	„	حوف	(aber auch gewöhnliche Abkürzung für الى آخره, wofür sonst الخ)		
خلقت	„	خل	بعدد	bedeutet	ب
آدم	„	د	بودن	oder	
زليخا	„	ز	بحضرت رسول	„	بحو
سفر	„	سر	كتابت	„	تايت
اسم اعظم	„	سظم	جبرائيل	„	جبل
السمع المثاني	„	سمع	جمعه	„	جم
سدره المنتهى	„	سمه	چهارده	„	جد
رسول صلعم	„	سو	درجه	„	جده

لوح محفوظ	bedeutet	لفظ	کرسی	bedeutet	سی
قلم	„	لم	عرش	„	ش
محمد	„	م	صلوة	„	ص
معراج	„	مراج	صورت	„	ص
محاسن	„	محا	مصحف	„	صف
آمرأه	„	مر	خط	„	ط
موسی	„	مو	خطوط	„	طو
نقط	„	ن	طبائع	„	طبع od. طع
انسان	„	نسن	خط الاستوا	„	طسو
نهج	„	هج	قطط	„	طط
حواء	„	وه	علم	„	ع
وجه	„	وه	علی	„	oder
یوسف	„	ی	عیسی	„	oder
یازده	„	یه	کعبه	„	عیه
آغاز کردن	„	آبَاجِدْ	فلک البروج	„	فلج
در پیوست	„	قَوْرْ	هفته پانزده	„	فده پنه
واقف شد	„	حَطَبِی			(im Text پوشه)
سخن گویند	„	کَلَمَن	حاف	„	ف
زود پیاموخت	„	سَعَقَص	قرآن	„	قر
ترقیب کرد	„	قَرِشَتْ	دقیقه	„	قه
نگاه داشت	„	فَحَدْ	کلمه	„	ک
تمام کرد	„	صَاظُغَلَا	رکعت شانزده	„	کرت شده
			لوح	„	لج oder ل

Eine andere Bewandniss hat es mit den Abkürzungen auf dem Gebiete der wirklichen Wissenschaft. Hier sind dieselben mehr *Terminologien* oder *technische Bezeichnungen* (اصطلاحات) für sich oft wiederholende Begriffe und Ausdrücke, gehören also zur Kunstsprache der bezüglichen Wissenschaften. In der Mathematik ist dieser Gebrauch zur höchsten Ausbildung ge-

Inschriften hinzugefügt welche aber, wo ihm irgendetwas schwieriges aufstieß, so höchst unvollkommen und irrtümlich ist dass man von ihr besser schweigt: sowie auch schon die aufschrift welche er seinem werke zu geben für gut fand, als beispiel der vielen höchst seltsamen ansichten und behauptungen dieen kann welche er in seinem werke ausspricht. Wir müssen ihm dankbar seyn dass er seine sehr günstige stellung in Afrika auch zum besten der wissenschaft eifrig benutzte: allein sein werk selbst beweist fast in allem was es von seiner eignen hand enthält nichts als den grossen mangel an aller rechten wissenschaft woran die Römischen geistlichen Frankreichs noch immer leiden.

Die zweite schrift gibt eine in mancher hinsicht schon bessere und verständigere entzifferung der meisten dieser Inschriften: wie wir uns denn überhaupt freuen müssen dass an der Sorbonne jetzt in Hrn. Barges wieder ein mann angestellt ist welchem eine genauere erkenntniss des Hebräischen und der mit diesem verwandten sprachen am herzen liegt. Indess hat eine sichere entzifferung dieser inschriften aus vielen ursachen noch mit zuvielen schwierigkeiten zu kämpfen als dass sie ihm zumal in den etwas dunklern theilen hätte gelingen können. Seine schrift gehört jedoch schon wegen der bescheidenheit mit welcher sie erscheint und weil sie sich ohne alle nebenrücksicht und nebenbemerkung bloss mit der schwierigen sache selbst beschäftigt, zu der zahl derer an welchen man auch wenn sie noch manches vielleicht sehr unvollkommene enthalten eine wahre freude haben kann.

Ich habe nun in einer besondern Abhandlung die mir richtig scheinende entzifferung sowohl der hier zuerst mitgetheilten als auch der früher von Hamaker Gesenius und A. C. Judas veröffentlichten inschriften dieser Neupunischen gattung gegeben, und durch das zusammenfassen aller mir bekanntgewordenen oder zugänglichen stoffe der untersuchung eine etwas sichere vorstellung von dem wesen dieser schwierigen schrift und vorzüglich von dem inhalte und der sprache dieser inschriften zu gründen gesucht. Einige der leicht mündlich mitzutheilenden ergebnisse meiner untersuchung trug ich in der oben bezeichneten Sitzung vor: da jedoch die Abhandlung für einen hiesigen druck bestimmt war in welchem sie nun bald erscheinen wird, so kann ich der kürze wegen auf diesen verweisen. Erst nachher bemerkte ich dass der bekannte Hr. de Sauley zu Paris bereits 1845—47 in der *Revue archéologique* und in den *Annales de l'Institut archéologique* mehrere ziemlich weitläufige aufsätze zur entzifferung einiger bisdahin bekannten Inschriften dieser art veröffentlichte: allein seine meinungen haben, wo irgend etwas ein klein wenig schwierigeres vorliegt, fast niemals irgendeinen wissenschaftlichen grund. Unstreitig liegen hier überall noch grosse schwierigkeiten zu ebnen vor: allein desto mehr sollte doch jeder der sie zu ebnen unternimmt, wenigstens mit dem masse von wissenschaft zuvor ausgerüstet seyn welches heute möglich und bereits gegeben ist ¹⁾.

Anmerkung der Redaction. Die ausführliche Arbeit des Hrn. v. E. ist seitdem in dem Octoberhefte der Göttinger Gel. Anz. erschienen.

1) ich erlaube mir bei dieser gelegenheit zu bemerken dass in dem während des anfanges dieses jahres 1852 erschienenen *Schlussbande der Geschichte des Volkes Israel* S. 136 Anm. Z. 7 nach Haaren zu lesen ist aber darüber Masken von rauchgedörrten Rossfellen tragend.

Kurzer Bericht über den Vortrag des Prof. Dr. Redslob am 2. Oct. 1852.

Prof. Redslob aus Hamburg theilte einige Ansichten mit, zu denen er im Verlaufe weiterer Untersuchungen über die Handelsverbindungen der westlichen Phönicier mit dem Zinn- und Bernsteinlande gelangt sei, und suchte zuerst die von ihm in seiner Abhandlung über die Lage von Tartessus ausgesprochene Annahme, dass dieser Handel sich längs der Flusswege durch Frankreich und Spanien bewegt habe, durch Nachweisung von Spuren von Phönicern an diesen Flüssen selbst weiter zu begründen. Sodann ging er zu der Frage über das Bernsteinland der Alten über, und stellte die Bekanntschaft derselben mit Ostpreussen in Abrede, suchte vielmehr nachzuweisen, dass das heutige Schleswig-Holstein, speciell das Schleswig'sche, für das Bernsteinland der Alten anzusehen sei, theils als Heimath eigenen Bernsteins, theils als Markt des etwa aus den östlichen Küstenländern dorthin geführten Bernsteins. Er fügte dem endlich eine kurze Anwendung dieser Auffassungen auf die Reise des Pytheas von Massilien hinzu, welche ebenfalls nur eine Landreise auf den gewohnten Handelswegen durch Gallien nach Südbritanien und von da längs der Nordseeküsten durch Schleswig bis oberhalb des kleinen Belts nach demjenigen Theile der Ostküste von Jütland, wo dieses am weitesten nach Osten und nach Schweden zu hervortritt, so dass Thule (Thyle), nach welchem er die skandinavische Halbinsel *das Land um Thule* nenne, eben dieser dem erwähnten Striche der jütischen Ostküste zunächst gegenüber liegende Theil von Schweden, also ungefähr die heutige Provinz Halland sei, wo der Name Tylöe (*Öe* heisst nur *Insel*) nicht allein an einer vor Halmstad liegenden kleinen Insel, sondern auch an mehreren andern Punkten noch bis auf den heutigen Tag haften. Ehedem solle sogar der Name Tylöe Name einer grössern Landschaft dieses Theiles von Schweden gewesen seyn.

A Catalogue of the rev. H. Tattam's Coptic and Sahidic Manuscripts purchased or copied in Egypt.

1. Folio copy of the *Pentateuch*, in Coptic and Arabic. Very ancient, and beautifully written. Imperfect. Folio.
2. *Lexicon* in Coptic and Arabic. Folio.
3. The four *Gospels* in Coptic. Large, old, and beautifully written. Quarto.
4. The book of *Job*, in Coptic, copied, and collated with another MS., in Malta, and since my return, with another ancient MS. of the same book, received from Lord Prudhoe.
5. The Book of *Psalms* in Coptic and Arabic. Very old.
6. Part of the Book of *Proverbs* of Solomon, copied, and collated with Lord Prudhoe's MS.
7. *Isaiah* in Coptic, copied in Egypt, and collated with a very ancient

- copy in the Patriarch's library in Cairo, and since my return, with Lord Prudhoe's copy, received during my absence.
8. *Jeremiah* in Coptic, copied in Egypt, and collated with a very old copy in the Patriarch's Library in Cairo, and since that with another copy.
 9. The *Lamentations of Jeremiah* in Coptic, copied in Egypt, and collated with two very old copies in Egypt.
 10. *Ezekiel* in Coptic, copied in Paris from a very beautiful copy in the Royal Library.
 11. *Daniel* in Coptic and Arabic. Quarto. Purchased in Egypt, and collated with two other copies.
 12. The *Twelve Minor Prophets*, collated in Egypt with another beautiful, but not very ancient copy.
 13. The Book of *Baruch*, copied in Egypt, and collated with another copy in the Patriarch's Library.
 14. *Lives of the Saints* in Coptic, said to be a course of reading for one month in the Coptic churches. A fine folio MS.
 15. *Lives of the Saints* in Coptic, being a course of reading for the alternate month in the Coptic churches, of the same size and caligraphy as the above.
 16. Tescury of *Dawoud* on Medicine, in Arabic. Folio. A famous work on medicine, containing much valuable matter which will be new in Europe. Only two copies of the work known to be in Egypt.
 17. Illuminated, and complete copy of the *Prayers* used in the Coptic Church on ordinary occasions. Quarto.
 18. *Lexicon* in Coptic and Arabic. Very closely but clearly written. Quarto.
 19. *Lexicon* in Coptic and Arabic, being a copy of the famous lexicon in one of the convents at the Natron Lakes, mentioned by Wilkinson, in his work on Thebes. Large Quarto.
 20. Coptic and Arabic *Grammar*, in quarto, and *Vocabulary*, copied in Egypt, and collated with two others.
 21. Coptic and Arabic *Lexicon*. Octavo. Copied in Egypt, and collated with another copy.
 22. Coptic and Arabic *Vocabulary*. Octavo.
 23. *Lexicon* in Coptic and Arabic. Quarto. Collated with another copy in the Patriarch's Library.
 24. The book of *Psalms* in Sahidic, copied in Egypt. Imperfect.
 25. Part of the book of *Exodus*. Sahidic. Copied in Egypt.
 26. Portions of the *Old and New Testament*, and of the *Egyptian Fathers*. On vellum. Very old. Folio. Beautifully written.
 27. Sahidic fragments of one of the *Egyptian fathers*, copied in Egypt. Title wanting.
 28. *Liturgy of St. Basil*, in Arabic and Coptic. Octavo.
 29. *Liturgy of Cyril*, in Coptic and Arabic. Octavo.
 30. Coptic and Arabic *Liturgy of St. Gregory*. Octavo.
 31. *Confession of Faith*. Coptic and Arabic.
 32. A quarto volume of the three forms of the holy *Communion* in the Coptic church, in Coptic and Arabic.

33. A beautiful octavo volume of the *Communion Service of St. Basil*, in Coptic and Arabic, containing the introductory service, beginning in the evening, and which is always used before any of the three forms for the Lord's Supper.
34. The Service of *Thanksgiving after Childbirth*, and also for Baptism in the Coptic Church, in Coptic and Arabic. Small folio.
35. The three forms for the *Sacrament* in the Coptic Church.
36. The *Canons of the Apostles* in Coptic and Arabic, beautifully written. The only copy known in Egypt. From Lord Prudhoe. Quarto.
37. The *Canons of the Apostles* in Sahidic. Quarto. A few pages wanting.
38. Prayers or *Liturgy for the sick*, Coptic and Arabic. Small folio.
39. The *Liturgies of St. Basil, Gregory, and Cyril*, Coptic. Quarto.
40. *Vocabulary* in Coptic and Arabic. Octavo.
41. *Grammar and Vocabulary*, in Coptic and Arabic. Octavo.
42. *Liturgy*, in Coptic and Arabic. Imperfect. Octavo.
43. Ancient and beautiful copy of *St. Mathew and St. Mark*, in Coptic and Arabic. Folio.
44. *Lectionary*, Coptic and Arabic. Small folio. Imperfect.
45. The power and wonders which God did by *Holy George*, in Coptic. Octavo. Imperfect.
46. Very ancient *Sahidic Fragments*, on vellum, on religious subjects. 174 pages beautifully written.
47. Book of the *great Festival*, viz. *Easter*, containing all the portions of the Scriptures which are read in the Coptic Churches during Lent. Beautifully written, in Coptic and Arabic. Grand Folio. From Lord Prudhoe.
48. Book of the *little Festival*, viz. *Christmas*, containing all the portions of the Scriptures used in the Coptic Churches during Advent and on Christmas Day; and besides these all the prayers for the remaining portion of the year, Coptic and Arabic. Folio. From Lord Prudhoe.
49. *Vocabulary* in Coptic and Arabic, thick octavo: from Lord Prudhoe.
50. *Liturgy of St. Basil*, Coptic and Arabic, octavo: from Lord Prudhoe.
51. *Jeremiah and Lamentations*, in Coptic and Arabic, folio: from Lord Prudhoe.
52. The Book of *Job*, and part of the Book of Proverbs, in Coptic: from Lord Prudhoe.
53. *Lexicon*, in Coptic and Arabic, quarto: from Lord Prudhoe.
54. The Book of *Daniel*, Coptic, with the Apocryphical additions.
55. Several volumes of *Liturgies* and occasional services in the Coptic Church. The patriarch of the Coptic Church has promised me copies of all the Coptic and Sahidic MSS. that can be found among private Christians in Egypt; but from the present state of things in Egypt, I have no expectation of the promise being performed.

There are fifteen volumes of ancient Sahidic manuscripts in the Royal Library at *Naples*, mostly of the Scriptures, which I examined, but as the library was then closed for the summer, I could not have the privilege of copying them.

There are also a great many biblical Sahidic manuscripts in the Prop-

ganda at Rome. These, after a great deal of delay, I was permitted to visit and examine. But as I could only be admitted from four o'clock until six, I did not think it prudent to stay longer, the unhealthy season having then just set in.

I examined the *Vaticum* and all the other libraries in Rome, but found nothing in any of them which we do not already possess.

I examined the libraries at *Florence, Bologna, Parma, Milan*; and *Lyons*, but found no Coptic or Sahidic MSS. in them.

I waited eight days at *Turin*, but was unable to obtain access to the valuable Sahidic MSS. Professor Peyron being absent. I have since learned he did not return until November.

Anm. von Schwartze's Hand: Dieser Catalog enthält nicht alle jetzt im Besitze des Dr. Tattam befindlichen kopt. Manuscripte. So besitzt derselbe unter anderen ausser den Evangelien sämtliche neuteamentliche Bücher in guten Memphis. Handschriften.

Schanfara.

Uebersetzt von Prof. Ed. Reuss ¹⁾.

Fort, ihr Söhne meiner Mutter! Schirret der Kameele Brust,
Denn zu andrem Volk als ihr seid mich zu wenden hab' ich Lust.

Längst bereit ist was ich brauche; mondhell winket mir die Nacht;
Thier und Sattel sind gerüstet und mein Plan ist wohl bedacht.

Für den Edeln gibts auf Erden annoch einen Zufluchtsort,
Wo er, Hass und Unbild fürchtend, findet einen sichern Hort.

Auf der Welt fürwahr wird nimmer in der Noth sein wer als Mann,
Kräftig wollend, klug vermeidend, Nachts von Hause ziehen kann.

Mein Geselle sei statt eurer das gefleckte Pantherthier,
Und der Wolf der wilde Renner, die Hyäne sei es mir.

Was du diesen anvertrauet wird bei ihnen treu verhehlt;
Nie wird um des Fehlers willen hier verstossen wer gefehlt.

Tapfer sind sie all', unnahbar, nur dass in des Kampfes Glut
Tapfrer als sie all' enthrennet meines ersten Angriffs Wuth.

Aber wenn des Siegers Hand nun hastig sich nach Beute streckt,
Bin ich nie der ersten einer, wo nur Gier die Eile weckt.

1) Diese nur für das grössere Publicum neue Uebersetzung der berühmten Kaside würde gar nicht versucht worden sein, nach derjenigen mit welcher ein dem arabischen Dichter ebenbürtiger vaterländischer unlängst hervorgetreten ist. Sie ist aber schon vor längeren Jahren geschrieben und hat, wenn auch durch keinen andern Vorzug, vielleicht dadurch einen Anspruch auf Veröffentlichung, dass sie vollständig und genau an den *textus receptus* sich anschliesst und sich keine kritischen Amputationen erlaubt. Schwächen und Wiederholungen in einem orientalischen Gedichte sind nicht nothwendig Einschießel von fremder Hand.

Das ist meines Adels Zeichen, das ist meines Hochsinn's Brauch;
Denn dem edelsten von allen ziemet hohe Grossmuth auch.

Mügen sie mir alle fehlen, welche Wohlthaten nicht bezwingt,
Deren undankbare Nähe weder Lust noch Trost mir bringt:

Mir genügen drei Gefährten, eine Klinge scharf und blank
Und ein Herz zum Streite feurig und ein Bogen gelb und lang,
Der mir schwirrend lacht entgegen, prangend mit der Riemen Zier,
Die am glatten Holze hangen, und mit schönem Bandelier,

Und der, wenn der Pfeil nun abschnellt von der Sehne, laut erdröhnt,
Wie des Kindes Tod beklagend eine Mutter schreit und stöhnt.

Ich bin nicht der durst'gen einer der des Nachts zur Weide fährt
Und dem Füllen der Kameelin selbst des Enters Labung wehrt;

Bin kein Schwächling der sich knechtisch an das Weib zu Hause hängt
Und mit ihr des Haushalts Sorge klug berathend überdenkt;

Bin nicht wie der Strauss so furchtsam, dessen Herz, vom Schreck erreicht,
Aengstlich auf und nieder flatternd dem gescheuchten Sperling gleicht;

Bin kein feiger Stubenhocker der nach Weibern kosennd läuft,
Früh und spät die Augen schminket und den Bart mit Salbe trüft;

Bin kein Krüppel dessen Fehler keine Tugend glänzend deckt,
Der, vom Drohen eingeschüchtert, zitternd gleich die Waffen streckt;

Bin nicht einer dem im Dunkel bänger gleich der Bosen schlägt,
Wenn ihn weglos der Kameelin schneller Lauf zur Wüste trägt:

Führt auf harten Felsenboden nächtlich mich der kühne Ritt,
Stieben lustig Kies und Funken unter ihres Hufes Tritt.

Quält mich Hunger, unbefriedigt, durch Entbehrung tödt' ich ihn
Und mit abgewandtem Blicke schlag' ich mir ihn aus dem Sinn;

Schluck', als dass ich betteln möchte, eh den trocknen Staub hinab,
Dass sich über mir nicht dünke wer mir einen Bissen gab.

Wollt' ich diesen Hohn nicht meiden, der von Menschen mich verschmeht,
Würde keinem Trank' und Speise reichlicher als mir gereicht.

Doch mein bitterer Muth erhebt mich über Unrecht stolz empor
Nur so lang ich einsam wandern mir zur Lebensweis' erkor.

Und im leeren Bauche schnür' ich mir das Eingeweide zu,
Dass es, wie der Zwirn am Rade festgewunden, kümmt in Ruh.

Ungesättigt wandr' ich frühe gleich dem mager'n Wolfe fort,
Gleich dem grauen den die Wüste nüchtern jagt von Ort zu Ort.

Hungrig zieht er aus des Morgens, spürt umher in Eiz' und sucht
Mit dem Winde um die Wette seinen Raub durch Berg und Schlecht.

Und wenn ihn die Gier verlockte und er umkehrt beuteleer,
Heult er und von ferne schallt ihm der Gesellen Antwort her.

Die, entfleischt und grau von Antlitz, flüchtig wie die Pfeile sind
Die zu Loos und Spiel der Jäger kunstrecht schüttelt in den Wind;

Oder gleich dem losgelassenen Weisel der die Bienen hetzt
Zum Gestell das hoch der Zeidler für den Schwarm hat aufgesetzt.

Und mit aufgesperstem Rachen, dessen Retschendes Gebiss
Gleich dem Klotze gähnend klappt den des Schlägers Axt zerriss,

Heult er auf; sie heulen alle, dass es durch die Wüste schallt,
Wie verwaister Weiber Klage laut vom Todtenhügel hallt.

Schweigt er, treu dem Winke folgend, schweigt der ganze Chor zumal;
Jeder in des andern Hunger findet Linderung seiner Qual.

Klagt er, klagen sie; verstummt er, werden sie zusammen still;
Denn Geduld ist doch das Beste wo nicht Klage frachten will.

Rehrt er endlich um, so kehren eilig sie der Höhle zu
Und verbergend ihren Hunger heucheln sie zufriedne Ruh.

Früh zum Trunke schwirrt der Kata braunbefiedert Volk heran,
Aber meinen Rest zu trinken kömmt es spät am Brunnen an.

Beide sorgen wir und eilen, doch ihr Flug ist schleppend schwer,
Während ich gemächlich schreitend zieh als Führer leicht daher.

Und so stürzen sie herzu erst wenn ich satt mich weggewandt,
Dass sich Bärt' und Kröpfe baden gierig in der Grube Rand.

Hüben drüben ruft's und drängt sich das Gewühle, wie mit Hast
Sich die fahrende Kabilo lagert zu der Abendrast.

Oder wie vom Wüstendorfe der Kameele Herden ziehn,
Also sammeln sich die Schwärme wimmelnd zu der Tränke hin;

Schlürfen aus des Bornes Fülle und entweichen schnell zumal,
Eine Schaar Obádha-Reiter, mit dem ersten Sonnenstrahl.

Auf der Erde rauhes Lager streck' ich meinen Rücken hin,
Ueber den sich hoch und wölbend dürre Wirbelbeine ziehn,

Auf entfleischtem Arm mich stützend, dessen Knöchel spitz und scharf
Gleich den Würfeln aufrecht stehen die der Spieler vor sich warf.

Klaget wohl die Schlachtengöttin dass ihr Schanfara entflucht?
Hat sie denn nicht lang genug ihn schadenfroh umhergeseucht?

Da, vertrieben aus der Heimat, Neid und Rache ihn gequält,
Um sein Fleisch die Loose werfend ihn zur ersten Beut' erwählt?

Schläft er, lauert schlummerheuchelnd über ihm das Missgeschick
Und erspäht zu neuer Qual ihm grausam sich den Augenblick.

Wohl vertrauet mit der Sorge bin ich, deren reichlich Mass
Mit des Fiebers Wechselanfall mich verfolgt ohn' Unterlass.

Kömmt sie, jag' ich sie von dannen, aber statt sie los zu sein
Bald von unten bald von oben stürmt sie neu stets auf mich ein.

Siehst du gleich der Wüste Tochter haarfuss wandern mich im Sand,
 Ein erbärmlich Leben fristend, von der Sonne Glut verbrannt,
 Wisse dass Geduld mein Wesen, meine Sohle fester Sinn,
 Dass ich mit des Währwolfs Herzen als ein Held bewaffnet bin.
 Reich oft, öfter noch entbehrend, weisse ich, recht begütet lebt
 Nur wer für sich ohne Sorgen vor Verbannung selbst nicht bebt.
 Nimmer schafft mir die Entbehrung Ungeduld und Traurigkeit,
 Nimmer hab' ich auch des Reichthums übermüthig mich gefreut.
 Sahst du je den Leidenschaften meinen bessern Sinn zum Spiel,
 Oder dass des Volks Gerode und Verleumdung mir geüel?
 Oft in eisig kalten Nächten, wo der Mann sein bestes Gut,
 Pfeil und Bogen, sich zu wärmen opfert' in des Feuers Glut,
 Wandert' ich durchs Regendunkel und statt der Gesellschaft war
 Hungers Qual und Grausen mit mir, Nebelschauer und Gefahr;
 Tödtete dem Kind den Vater und den Bräutigam der Braut,
 Und kam, wie ich ausgezogen, heimwärts eh' der Tag gebräut.
 Und am Morgen drauf, da ich schon zu Gomaisa wieder sass,
 Frugen hin und her ob meiner sich zwei Haufen schreckenblass:
 „Wohl vernahmen wir der Hunde nächtlich Heulen auf der Hut:
 Schleicht der Wolf vorüber, hiess es, oder der Hyäne Brut?“
 „Nein, es war nur dumpfes Knurren, wieder schon zum Schlaf gestreckt
 Hat wohl ein verschlechter Habicht oder Kaka sie geschreckt.“
 „War's ein Dschinn der nächtlich umging, hat er Böses viel gethan;
 War's ein Mensch — doch Menschen richten nimmer solches Blutbad an!“
 Oft auch wenn des Hundstags Sonne im Seräb die Lüfte schmelzt,
 Dass auf glühend heissem Boden rastlos sich die Natter wälzt,
 Bist' ick kecklich ihren Strahlen unbedeckt mein Angesicht;
 Ein zerfetztes Tuch beschützt mir zur Noth der Augen Licht,
 Und ein lüppig Haargelocke das der Wind zerzaust und schwellt,
 Wie's mir rings in dichten Troddeln ungekämmt vom Scheitel fällt.
 Hat der Salben Wohlgerüche, hat das Waschen lang entbehrt,
 Und vermengt mit Ungeziefen hat der Urath drin verjährt.
 Oft durchstreif' ich öde Räume, Wüsten wie mein Schild so kahl,
 Und durch nie betretne Flächen führt mich meiner Schritte Wahl.
 Und von einem End' zum andern sie durchmessend zieh ich fort;
 Kauernd bald, bald steh'nd erklimm' ich für die Nacht den Felsenhort
 Um mich streift in Abendkühle der Gesellen fette Schaar;
 Mädchen gleich mit langer Schleppe glänzen sie im Seidenhaar.
 Nahn vertraulich mir als wär' ich der gefleckte Bock der leicht
 Langgehört mit schiefen Beinen auf des Berge Abhang steigt.

Blick auf die Felsentempel Indiens.

Von

Erich von Schönberg.

Unter den Bauwerken des Alterthums, die uns mit Erstaunen und Bewunderung erfüllen, sind es namentlich die Felsentempel Indiens, bei deren Betrachtung sich mir oft die Frage aufdrängte, wie es möglich war, in jener entlegenen Vergangenheit, in welcher wir uns die Menschen unerfahren in Künsten und Gewerben vorzustellen pflegen, dergleichen Riesenwerke auszuführen. Die Buddhisten sind unbezweifelt die Schöpfer der Felsenbauten oder Lehnas in Indien, und fast möchte man geneigt sein zu behaupten, dass, wenn wirklich diese Felsentempel eine Riesenaufgabe für Baukraft sind, für die sie zu gelten pflegen, die ganze damalige Buddhistische Bevölkerung Indiens bei dem Baue der Felsentempel beschäftigt war oder mit andern Worten, dass die Buddhisten gleichsam eine grosse Bruderschaft der thätigsten Steinbauer wie Bildner waren. Eine nähere Betrachtung der Felsenbauten selbst dürfte uns aber zu einer richtigeren Ansicht führen. Der erste Anschein lässt uns allerdings die Kräfte einer Nation nöthig glauben zu der Ausführung der Felsentempel oder da das, was nicht durch die Menge hergestellt werden kann, die Zeit überwinden muss, so möchte man andern Falles von Jahrhunderten sprechen, die nöthig scheinen diese Bauten zu vollenden; doch dieser erste Anschein trügt, und wir können aus den Werken selbst ziemlich genau die Kräfte und die Zeit berechnen, die zu deren Ausführung erforderlich waren. Denn die Menge der Arbeiter, welche gleichzeitig zu dem Baue verwendet werden konnte, war keine willkürlich grosse, sondern abhängig von dem sich bietenden Raume. Bei einem Baue zu offener Erde kann man Arbeiter in beliebiger Zahl beschäftigen, innerhalb des Felsens aber, wo die ganze Arbeit von einem einzigen Zugange ausging, musste ihre Zahl beschränkt sein, und man kann die Menge der Arbeiter, welche an einem Felsentempel gleichzeitig beschäftigt werden konnten, ohne grosse Fehlgriffe, ziemlich genau bestimmen. Ziemlich allgemein ist man geneigt die Erbauung dieser Felsentempel in die Zeiten der Religionsverfolgungen in Indien zu setzen; ich dagegen möchte glauben, dass wir in den Buddhistischen Felsentempeln des westlichen Indiens Bauten vor uns haben, die der Zeit der Entstehung des Buddhismus in Indien angehören, wo die Priester sich in die Einsamkeit zurückzuziehen liebten, hier ihren religiösen Betrachtungen nachlebten, und als sie mehr und mehr Anhänger um sich sammelten und durch die Reichthümer der sich ihren Lehren Anschliessenden sich unterstützt sahen, an den Orten ihrer erwählten Zurückgezogenheit allmählig zu diesen Bauten fortschritten. Wenden wir uns zu der näheren Betrachtung der Bauten, so sehen wir in einem Felsentempel, der zum Theil unvollendet verlassen wurde, deutlich, dass die Arbeit nur mittelst Schlägel und Eisen, Spitzhau oder Spitzhammer und Schlägel, was auf eine hinausläuft, ausgeführt wurde. Wir sehen in jenem Tempel, dass die Arbeit gleichzeitig in drei verschiedenen Höhen stattfand, indem nämlich ein Arbeiter den oberen Theil vorarbeitete,

ein zweiter ein paar Yard zurück den mittleren und ein dritter in gleicher Weise den unteren Theil nacharbeitete.

Zur weiteren Ausführung einer annähernden Berechnung der nothwendigen Arbeitskräfte wähle ich, auf das Einzelne eingehend, unter den vielen Rissen und Zeichnungen, die ich von den Felsentempeln nahm, den einen, der, wenn nicht einer der grössten Tempel, auch keinesfalls einer der kleinsten ist. Die innere Höhe dieses Tempels beträgt in indischem Maasse 7 Hat'h $3\frac{1}{2}$ Gera ¹⁾ oder nach englischem Maasse, die kleinen Bruchtheile unberücksichtigt, 11 Fuss 1 Zoll, oder sagen wir 11 Fuss; wobei auf einen Arbeiter $3\frac{1}{2}$ Fuss in der Höhe kommen würde. In der Breite dürften wir im höchsten Fall auf 3 Hat'h einen Mann rechnen oder auf 3 Yard zwei Mann, gleich $4\frac{1}{2}$ Fuss ein Mann, da bei geringerem Arbeitsraume d. h. wenn mehr Arbeiter in der Breite angelegt, einer den andern hindern würde. Der innere grosse Raum des Tempels hat circa 34 Hat'h Breite und 36 Hat'h Länge oder Tiefe, diess würde somit in der Breite 8 bis 9, sagen wir 9 Arbeitern, Raum erlauben, was in drei verschiedenen Höhen gleichzeitig 27 Arbeitern Raum giebt; ferner rechne ich auf je 6 Arbeiter 2 Mann zum Räumen und Wegschaffen des abgearbeiteten Steins, was abermals circa 10 Mann betragen würde. Setzen wir somit zur bessern Uebersicht:

27 Mann Steinbauer,

10 Mann Handlanger,

2 Schmiede zum Schürfen der Eisen, und um die runde Zahl voll zu machen 1 Mann zum Vorschreiben der Maasse; so beträgt diess

in Summa 40 Mann.

Setzen wir ferner, dass ein Arbeiter bei dieser Breite von 3 Hat'h und einer Höhe von 2 Hat'h 4 Gera, 1 Hat'h in zwei Tagen abarbeitet, so giebt diess die Länge des Raums von 36 Hat'h in 72 Tagen, somit 2880 Tagewerke zur Ausführung jener Tempelhalle. Nach dieser Rechnung würden aber 20 Gera hoch, 24 Gera breit und 4 Gera tief täglich auf einen Steinbauer kommen oder 1920 Cubik Gera; das ganze Aushauen des Tempels aber bei circa 7,373,824 Cubik Gera inneren Raum mit Einschluss sämtlicher Nebenräume, doch ohne Rücksichtnahme auf innere Thüren und Säulen circa 4518, 8 Tagewerke betragen, bei 40 Arbeitern also 113 Tage verlangen. Rechnen wir nun, abgesehen von den Bildbauereien als Statuen u. s. w., doch eingerechnet die einfachen Verzierungen an Arabesken und dergleichen, für einen Arbeiter täglich 1 Quadrat Hat'h Wandfläche, so würden wir nach den sich ergebenden Maassen 5758 Quadrat Hat'h oder 5758 Arbeitstage zur Vollendung der Arbeit finden, eine Annahme, die gewiss hinreichen dürfte die feinste Ausführung zu geben, wo es nicht auf Politur der Steine abgesehen ist. Zu dieser feineren Ausarbeitung des Tempels in Wänden, Säulen, Localitäten im Allgemeinen würden höchstens 250 Arbeiter gleichzeitig angelegt werden können, was in dem vorliegenden Falle 23 Tage Arbeit ergeben würde. Die ganze Arbeit beträgt nach diesem Ansatz:

1) 1 Hat'h = 18 Zoll oder $\frac{1}{4}$ Yard, 1 Gaz gleich 1 Yard engl. oder 2 Hat'h oder 16 Gera.

4518 Tagewerke. Erste Aushauung des Felsens.

5758 Tagewerke. Feinere Vollendung des Tempels.

Summa 10,276 Tagewerke.

Wollten wir hiernach die Kosten des Tagelohnes, das wir nach den Preisen jetziger Zeit nicht höher als 4 Ana pr. Tag anschlagen können, berechnen, so würde diess die Summe von 2569 Rupien betragen, eine Summe, die gewiss weit unter dem zurückbleibt, was man sich als die Kosten eines dieser Felsentempel nach dem ersten Anscheine vorstellt. Um jedoch in dieser Wahrscheinlichkeitsrechnung einen Ansatz über die zu der Ausführung nöthige Zeit zu machen, so wollen wir anstatt der angenommenen Zahl von 250 Arbeitern als Maximum der gleichzeitigen Arbeiter annehmen, dass die Zahl von 40 Arbeitern für die ganze Zeit des Baues beibehalten würde, so gäbe diess eine Zeit von 257 Tagen. Trotzdem ich von der Richtigkeit meiner Ansätze überzeugt bin, so verkenne ich nicht, dass die hier sich ergebenden Summen höchst gering erscheinen; doch dürfen wir nicht vergessen, dass wir es hier nur mit der Arbeit an dem Werke selbst zu thun haben, indem keinerlei Material hier in Anschlag kommt, so wenig wie Fuhren und andere Kosten der Beischaffung desselben u. s. w. Der Felsen ist das einzige verwendete Material und die Wegschaffung des gelösten Steins bestand nur darin, dass man den Steinschutt unmittelbar vor dem Tempel den Berg hinabstürzte, wozu, wie vorbemerkt, eben nicht mehr als auf 6 Steinhauer 2 Handlanger zu rechnen sein würden. Um jedoch jedem etwaigen Einwurfe zu genügen, dass die Steine härter, schwerer zu arbeiten gewesen seien, als ich dieselben beurtheilte, oder, dass ich das Tagewerk eines Steinhauers zu gross angesetzt hätte, indem ich annahm, dass er täglich 1632 Cubik Gera löste, so setze man selbst nur die Hälfte, somit anstatt 4518 Tagewerke

9036 Tagewerke und hierzu

5758 Tagewerke zur feineren Ausführung, so ergiebt diess

die Summe von 14,794 Tagewerken oder an Kosten 3931½ Rupien, à 18 gGr.: gewiss immer noch eine sehr geringe Summe im Vergleich zu den Kosten unserer vergänglichen Wohnungen.

Zend und Zendtk.

Von

Prof. Dr. Spiegel.

Als ich im Jahre 1851 in meiner Pársagrammatik über die Namen Avësta und Zend sprach, musste ich den letzteren Namen noch unerklärt lassen. Meine jetzige Ansicht habe ich zwar schon in meiner Uebersetzung des Vendidad p. 293 kurz angedeutet, eine etwas weitere Entwicklung jener Ansicht dürfte jedoch nicht überflüssig sein. Zuerst muss ich noch eine Hauptstelle nachtragen, welche beweist, dass Zend Uebersetzung, Commentar bedeutet. Sie findet sich in der Huzvâresch-Uebersetzung Frg. X. 1.; dieser Paragraph ist mit Farg. II. 1. identisch und kehrt überhaupt öfter am Anfange der ein-

zelnem Capitel wieder. Die Huzváresch-Übersetzung giebt hier diesen Paragraphen nicht nochmals wieder, sondern hat bloss die Bemerkung: „Der Zend ist wie er an den andern Orten sich geschrieben findet“ (vgl. p. 144 meiner Ausg.). In neueren Schriften der Parsen habe ich noch eine gute Anzahl von Stellen gesammelt, welche theils Avesta allein, theils Avesta und Zend zeigen, so dass ich, was den Gebrauch der beiden Wörter anbetrifft, wohl annehmen darf, dass meine früher ausgesprochene Ansicht keines weiteren Beweises mehr bedürfe. — Was nun die Etymologie des Wortes Zend betrifft, so glaube ich, dass dasselbe in der früheren Periode der Sprache *zāti* gelautet habe und von der Wurzel *zan*, wissen, herzuleiten sei, welche dem skr. *jñā* entspricht und öfter vorkommt (Farg. VI. 94. VIII. 5. 28. u. s. w.), sich auch noch im neupers. *zān* erhalten hat. Zend ist daher etymologisch so viel als *γνώσις*. Doch nicht bloss der Etymologie, auch der Sache nach wird zend dasselbe sein als *γνώσις*; das letztere Wort bedeutet nämlich, wie Baur (die christliche Gnosis p. 85 ff.) gezeigt hat, die allegorische Auffassung des Textes, und diese Bedeutung des Wortes ist sowohl dem Charakter des uns erhaltenen Zend als auch der Tradition bei Masudi gemäss, welche Herr Dr. Chwolsohn mitgetheilt hat. (Man vgl. diese Ztschr. Bd. VI. p. 406.)

Durch diese Etymologie erhalten wir auch einen passenden Uebergang von Zand zu Zandik, wodurch der frühere Anstoss beseitigt wird. Ist nämlich zend = *γνώσις*, so ist zandik = *γνωστικός* und hatte zuerst allerdings die schlimme Nebenbedeutung nicht, welche später mit dem Worte verbunden wurde.

Aus einem Schreiben des Prof. Dr. Spiegel.

Durch gütige Mittheilung des Herrn Murray-Mitchell in Bombay habe ich Nachricht von einem wichtigen gegenwärtig in Bombay erscheinenden Werke erhalten, welches, bei der hohen Bedeutung der altpersischen Sprache und Literatur, auch bei uns in Deutschland mit Interesse begrüsst werden wird. Ich gebe den Wortlaut des mir mitgetheilten Prospectus und füge bloss die Bemerkung bei, dass die Verlagshandlung des Hrn. W. Engelmann in Leipzig Subscriptionen auf das genannte Werk annimmt.

Prospectus of a Zand dictionary in English and Guzrâti by Dhanjibhai Frâmji.

A dictionary of the Zand has been long felt as a great desideratum by those prosecuting their studies with a view to store their minds with Oriental lore, and also by those willing to devote their leisure moments to satisfying their curiosity as to what their ancient predecessors in the East have bequeathed to them in a language, which is now almost obsolete, and which perhaps, if still neglected, will soon perish altogether without leaving behind a trace of its ever having been in existence. This state of matters has led the writer of this prospectus to consider whether he could frame a dictionary of the Zand and Guzrâti languages; but he was not in the outset so sanguine as to think even of ever having the good fortune to place it before the literary world. In fact, the work was first begun more with the view of strengthening

his own studies, than of publishing it; but the success he has attained in the course of its preparation has induced him not to confine his labours to his own closet. In the course of his preparation of this work, the author has had to surmount innumerable difficulties and he was obliged to intersperse therein upwards of a thousand Notes with philological and etymological explanations, so as to render the comparison of his humble opinion with that of the Parsi priests and the continental Orientalists easy to his readers.

At a subsequent period, it was suggested to the author by some of his learned friends, that the introduction of English into the work would be a great improvement and enhance its utility and value considerably. He readily adopted their suggestion, and now purposes to publish his book in two octavo Volumes comprising all the Zand words with their corresponding pronunciations and meanings in English and Guzrâti; and the price he sets upon each copy is only Rupees 35 ¹⁾, a sum which will hardly pay even the printing charges. The author looks for no remuneration for his labours, which he thinks will be amply repaid, should his work be found, by the world at large, a useful addition as a book of references in the library of Orientalists, and a serviceable assistant to those who are desirous of studying the eastern literature.

A specimen of this work was duly laid before Government for its approbation and patronage; and at its request it was carefully examined by the learned Honorary President of the Bombay Branch Royal Asiatic Society, the Revd. John Wilson D. D., who commenced his report in the following terms:

„I have carefully examined this specimen; and I am happy to be able to say, it exhibits more decided marks of genuine oriental scholarship, than I have observed for a long time in the Parsi community of this place.“

A specimen of this work in English was laid before the meeting of the Bombay Branch of Royal Asiatic Society of the 13th of November last, and was also approved of by them. The writer of this prospectus requests a reference for more detailed information on the subject to their report....

Contents of the work.

This work will be published in the two languages in two separate volumes, viz: volume 1st in English, and volume 2nd in Guzrâti — with the original Zand words with their respective transcriptions and significations and parts of speech.

In this work upwards of a thousand notes will be interspersed, with philological and etymological explanations, for the purpose of a comparison of the author's humble opinion with those of the Parsi priests and continental Orientalists. At the commencement of this work is a comparative table of the Zand alphabet with those of the Persian, Pehlivi, Hebrew, Cuneiform, Sanskrit, Guzrâti, Greek and Roman languages, in which their articulation is pointed out in their respective classes.

1) The Volumes are made up thus: Vol. 1. Zand and English, Vol. 2. is Zand and Guzrati and either may be had singly, for the convenience of parties at Rupees 20. par Volume.

Plate second contains a comparison of the Zand orthography according to the different systems of sixteen Asiatic and European Orientalists.

Part 1st Preliminary discourse on the origin and authenticity of the Zand language and Zand Avesta.

Part 2nd Observations and dissertations on the Zand orthography.

Part 3rd Rudiments of the Zand grammar.

Part 4th Table of the Zand alphabets according to the different Ravâyats and other Manuscripts etc.

Part 5th General remarks on the manuscripts and printed works of the Zand Avesta etc. etc.

Part 6th The Pehlivi Alphabets published with observations on the Lapidary, Cursive and Numismatic, according to the different forms of their alphabets to assist Pehlivi scholars to decipher any of the Pehlivi writings, tablets, manuscripts and coins.

Bombay 12th December 1851.

Literarische Nachrichten aus Finnland.

Die deutsche Uebersetzung des National-Epos der Finnen *Kalewala* von Anton Schiefner ¹⁾ ist erschienen. — Auf Lönnrot's Wörterbuch der Finnischen Sprache wird man leider wohl noch lange Zeit warten müssen; sein öffentliches ärztliches Amt nimmt fast seine ganze Zeit in Anspruch. In Erwartung dieses vollständigen Thesaurus fängt C. G. Borg mit nächstem Jahre ein kleines Lexicon der finnischen Sprache zu bearbeiten an, ähnlich seinem Schwedisch-Finnischen Wörterbuch, dessen erste Hälfte bereits vollendet ist, und dessen zweite Hälfte, die das Ganze abschliesst, nächstens erscheinen wird. Doch wird auch jenes speciell für die *Kalewala* berechnete kleinere Wörterbuch kaum unter 3 bis 4 Jahren in die Hände des Publicums kommen. Indessen wird die Finnische Literatur-Gesellschaft ein für die Schulen bearbeitetes *Lesbuch* herausgeben, welches die fünf ersten Gesänge der *Kalewala* mit Inhaltsverzeichnis, Wörterbuch und Erklärungen enthalten soll. — Der erste Band der *Finnischen Sagen*, ein sehr interessantes Werk, wird bald die Presse verlassen.

Eine ganze Literatur für sich ist der literarische Nachlass Castrén's, an dessen Herausgabe hier und in St. Petersburg gearbeitet wird. Mit Staunen haben wir die Masse seiner Materialien geordnet. Die *Samojedische Grammatik*, ein ungeheures Werk, wird von Anton Schiefner, unter Mitwirkung Sjögrén's, aus dem Schwedischen ins Deutsche übersetzt und von der Petersburger Akademie herausgegeben werden. Böttlingk hat die Bearbeitung der *Tatarischen* philologischen Materialien übernommen, und Schiefner wird wahr-

1) *Kalewala*, das National-Epos der Finnen, nach der zweiten Ausgabe ins Deutsche übertragen von Anton Schiefner. Helsingfors, 1852. J. C. Frenckell u. Sohn. XVI u. 300 SS. gr. 8. — Wir werden auf dieses wichtige Literatur-Denkmal und seine Beziehungen zu dem Oriente später zurückkommen.

scheinlich die *Burjätische Grammatik* zum Druck befördern. Vor kurzem sind noch seine sehr grossen und mehrere Sprachzweige umfassenden Arbeiten über das *Jeniseisk-Ostjakische*, sowie über das *Tungusische* an die Petersburger Akademie geschickt worden. Diese Werke umfassen einen halben Welttheil, und Alles darin ist neu. Die Beschreibung seiner *ersten Reise* 1838—1844, deren Redaction er noch auf dem Todtenbette vollendete, wird nächstens erscheinen; Schiefner hat das Werk aus dem Schwedischen ins Deutsche übersetzt und diese Uebersetzung wird bald nach dem Originale ausgegeben werden. Ausserdem hat Castrén im Manuscript vollendet: *Vorlesungen über die Mythologie der Finnischen Völker*, wovon ein Theil „über Jumala und Ukko“ bereits Deutsch im Bulletin der Petersburger Akademie, Bd. X. No. 1—4, erschienen ist; ferner *Vorlesungen über die Ethnographie der Finnischen Völker*. Diese Werke werden in Helsingfors allmählig herausgegeben werden. Der *zweite Theil seiner Reisebeschreibung* wird deutsch in St. Petersburg erscheinen. Legt man zu alledem noch statistische und antiquarische, sowie verschiedene andre Materialien, so muss man über diese ungeheure Ausdehnung der Studien eines so kurzen Lebens, Castrén starb 37 Jahre alt, mit Recht erstaunen ¹⁾. Seine Werke erregen Bewunderung und Hochachtung. Heilig wird uns Finnländern immer sein Andenken bleiben.

Die Universität Helsingfors hat wieder eines ihrer hervorragendsten Mitglieder verloren. Am 13. Octbr. starb Professor *Wallin*, ein unersetzlicher Verlust. Ueber seinen literarischen Nachlass weiss man noch nichts Genaueres; er war in der letzten Zeit mit der Bearbeitung seiner Reisebeschreibung für die Geographische Gesellschaft in London beschäftigt.

Paris. Octbr.

Eine vollständige Ausgabe von *Firdusi's Schahnameh* in Teheran gedruckt ist hier angekommen. Dem Texte scheint die Redaction von Macan zu Grunde zu liegen.

Auszüge aus Briefen an Prof. Fleischer.

Von Dr. Sprenger.

Calcutta, d. 7. Aug. 1852.

— Vom *Itkân fi'ulûm al-kurân* sind 48 Seiten und vom *Sikandar-nâma'î bahri* 64 Seiten gedruckt ²⁾. — Die Ausgabe des *Ibn Kötayba* ist

1) Um die umfassende Thätigkeit dieses seltenen Mannes ganz würdigen zu können, fügen wir hier noch die Titel seiner früher edirten Werke hinzu: *Kalevala* (schwedische Uebersetzung). Helsingfors, 1841. 2 Bde. 8. *Elementa grammaticae Syrjaenae*. Hlsgrs. 1844. *Elementa grammaticae Tscheremissae*. Kuopio, 1845. Vom Einfluss des Accents in der Lappländischen Sprache. St. Petersburg. 1845. Versuch einer ostjakischen Sprachlehre nebst kurzem Wörterverzeichnis. — — — — —, 1849. De affixis personalibus linguarum altaicarum. Helsingf. Angaben beruht

2) S. *Zisc*

5, Z. 13 ff.

mir zugekommen. Professor Wüstenfeld verdient das grösste Lob, aber ich habe viel bessere Handschriften. Eine war schon im J. d. H. 500 defect geworden und wurde dann wieder vervollständigt, muss also wenigstens 800 Jahre alt seyn. Sie hat alte Vocale. Eine andere wurde im J. d. H. 649 copirt, eine dritte 626, eine vierte ist ohne Datum, aber sehr alt. Ich werde daher mit meiner Ausgabe, von der bereits 56 Seiten gedruckt sind, wahrscheinlich fortfahren. — Es wird mir hoffentlich gelingen, für das *Khulâṣat al-afkâr* des Abû Ṭâlib, dessen Autograph in Lucknow liegt, und für das *Toḥfat al-'Irâkain* des Khâṭmî mit Commentar, passende Herausgeber zu finden. — Vor einigen Tagen habe ich die in Delhi erscheinende Ausgabe des *Bokhârî* erhalten. Zwei Drittel sind gedruckt. Es ist ein schöner Folio-Band; die Vocale sind sehr richtig gesetzt und die zahlreichen Randglossen von grossem Werthe. Diese Ausgabe verdankt ihre Existenz zum Theil mir.

Von Dr. E. Smith.

Bḥamdûn auf dem Libanon, d. 16. Aug. 1852.

— Wir hatten, wie Sie wissen, zu unserer ersten grösseren arabischen Schrift ¹⁾ aus Boston schon früher eine in denselben Verhältnissen ausgeführte kleinere bekommen. Jetzt ist der Guss einer noch kleineren Gattung beinahe beendigt, und so eben haben wir eine vierte ganz kleine bestellt. Gleichzeitig sind die Matrizen einer grössern ثلث-Schrift von dort bei uns eingegangen. Nach meiner Vorstellung von den Erfordernissen einer orientalischen Druckerei bedürfen wir nun noch Ta'liq-Charaktere, die als Cursivschrift gebraucht werden können. Aber zur Beschaffung von Vorzeichnungen dafür fehlt mir jetzt die Zeit. — Unsere arabische Genesis ²⁾ ist schon längst gedruckt, ebenso die erste Nummer der Verhandlungen unserer Gesellschaft ³⁾. Ich stehe mit meiner arabischen Bibelübersetzung jetzt bei dem 33. Capitel des Deuteronomiums, und wir gedenken in Kurzem den Pentateuch mit Randcitaten zu drucken. Nach Beendigung desselben will ich an das Neue Testament gehen. — Unsere Gesellschaft hat, wie gewöhnlich, während des Sommers Ferien. Vergangenen Winter waren unsere ordentlichen Versammlungen etwas schwach besucht, aber die öffentlichen Vorlesungen zogen weit mehr Zuhörer an als früher. Zwei andere, von den Griechen und Katholiken uns entgegengesetzte Gesellschaften haben uns einige unserer Mitglieder entzogen; denn obgleich die unsrige rein wissenschaftlich ist und religiöse Controversen durch ihre Statuten ausschliesst, so besorgt man doch, dass sie eine dem Protestantismus günstige Tendenz haben könnte.

1) S. Ztschr. Bd. I, S. 357, und Bd. VI, S. 436, Anm.

2) S. Ztschr. Bd. IV, S. 520, Z. 22 ff.

3) S. Ztschr. Bd. IV, S. 520, Z. 27 f. u. Bd. V, S. 96, Z. 15 ff.

Von Prof. v. Kremer.

Alexandrien, d. 20. Sept. 1852.

In Cairo ist jetzt der Originaltext des anthologischen arabischen Werkes *المستطرف في كل فن مستطرف* gedruckt erschienen. Man soll ein für Aegypten höchst wichtiges Werk, nämlich die *خطوط* des Makrizi, unter die Presse kommen. In Cairo und Alexandrien hat man ausserdem viel Gelegenheit, persische, meistens in Indien lithographirte Bücher zu kaufen; so sind das *Šāh-nāme*, die Werke von Nizāmi und Hāfiz äusserst zahlreich und billig zu haben, wie sich überhaupt die Erzeugnisse der indischen lithographischen Presse durch grosse Wohlfeilheit auszeichnen. An arabischen Handschriften hingegen ist hier grosser Mangel, indem das Schönste und Beste von Europäern schon weggekauft worden ist; die wenigen guten Manuscripte aber, die sich hier und da in den Häusern reicher Eingebornen befinden, lässt man unbeachtet in irgend einem Wandschrank den Würmern zur Beute werden. Ich schätze mich daher sehr glücklich, hier in Alexandrien an unserem Honorar-Dragoman, einem gewissen *مخلع*, der sich auch durch Kenntnisse des Persischen und Türkischen auszeichnet, den Besitzer einer recht schönen Sammlung arabischer Handschriften gefunden zu haben. Sie zählt gegen 400 Nummern, und wenn auch an geschichtlichen Werken arm, enthält sie doch eine grosse Anzahl werthvoller Anthologien und Diwane, von denen ich die wichtigsten für mich abschreiben lassen werde. Mit nächster Gelegenheit übersende ich Ihnen eine von Herrn *مخلع* verfasste und in Cairo gedruckte arabische Uebersetzung des *Gulistān*. Ich habe von ihm ein Exemplar für die Deutsche morgenländische Gesellschaft erlangt.

Von Herrn W. Wright.

Leyden, d. 8. Nov. 1852.

— Meine Ausgabe der Reisebeschreibung des Ibn Gubair ist im Druck beinahe fertig und wird noch vor Jahres Ende in Ihren Händen seyn. Was die mit den Herren Dozy, Defrémery und Krehl unternommene Ausgabe von al-Maḥḥari's Geschichtswerk betrifft, so habe ich für meinen Theil nur erst die nothwendigen Collationen mit Handschriften der Kāldīd und des Maṭmaḥ von Ibn Khāḥān, Ibn Khaldūn u. s. w. gemacht. Während des Winters gedenke ich in St. Andrews, wohin ich nächstens zurückkehren werde, über dem Ganzen zu arbeiten, im Frühling aber nach London und Oxford zu gehn und dort das Einzelne auszufüllen. — Für künftige Herausgabe habe ich mir zwei Werke ausgewählt: 1) den *Kāmil* von al-Mubarrad. Ausser dem hiesigen Exemplare (Dozy's Catal. I, p. 204) und den beiden andern in Wien und Petersburg giebt es nach Ztschr. d. D. M. G. Bd. VI, S. 543 l. Z., eins zu Rhodus, das mir aber wohl unzugänglich bleiben wird. Von dem Inhalte lässt sich in wenig Worten keine genügende Vorstellung geben. Auf eine Anekdote von 'Alī bin Abī Ṭālib oder al-Ḥaǧǧāǧ folgt z. B. eine grammatische Er-

örterung über die Form *جَمْع*; diese führt auf. ein Gedicht, das gehörig annotirt und commentirt wird; hieran knüpft sich die Erklärung einer beiläufig erwähnten Ueberlieferung; worauf wir uns plötzlich wieder bei al-*Ḥaǧǧāq* befinden. So geht es durch das ganze Buch fort: überall anziehende, lehrreiche Mannigfaltigkeit, aber ohne planmässige Ordnung. 2) Die *Ḥamāsa* von al-Buḥtārī, nach der Leydner Handschrift, der einzigen mir bis jetzt bekannten (Dozy's Catal. II, p. 5). Sie ist sehr gut geschrieben, aber nicht ganz vollständig, indem an zwei Stellen je ein Blatt und an einer Stelle zwei Blätter fehlen. Ausserdem sind die Namen der Dichter, denen die betreffenden Verse angehören, einigemal ausgelassen. Da es in manchen Fällen nützlich, wo nicht nöthig seyn wird, andere Exemplare der hier angeführten Dichterproben zu Hülfe zu nehmen, so habe ich bereits angefangen mich nach solchen umzusehen. Einige finden sich in den *Mu'allakāt* und der *Ḥamāsa* des Abū Tammām, andere in dem *Diwan* des Imru'ul-*Ḳais*, für welchen mir eine Vergleichung der Slane'schen Ausgabe mit der Leydner Hdschr. 901 (Dozy's Catal. II, p. 33) etliche dreissig neue Bruchstücke zugeführt hat. Ferner habe ich Abschriften genommen von dem zweiten Bande des *Diwan* der *Hudailiten* (weiter ist nichts davon hier, s. Dozy, II, p. 11), dem *Diwan* von *Ḡarīr* (unvollständiges Unicum, s. ebend. p. 41), den kleinern Gedichtsammlungen von *Tahmān* und al-*Ḥādīra* (s. ebend. p. 38 u. p. 35), alle mit Commentaren versehen. Endlich habe ich noch den zweiten Theil der Hdschr. 901 copirt, welcher *Todtenklagen*, *marāṭī*, von frühern Dichtern enthält. Diese letzte Sammlung ist so ziemlich druckfertig, mit beträchtlichen, aus verschiedenen Quellen geschöpften Zusätzen, deren keiner unter das Ende der umajjadischen Dynastie herabgeht. — Nächsten Sommer soll mir London die *Mufaḍḍalijjāt*, Oxford die *Diwane* der Sechs Dichter und die *Naḳā'id* von *Ḡarīr* und al-*Farazdaq*, Paris weiterhin den ersten Band des *Diwan* der *Hudailiten* liefern. Ausserdem will ich in England noch zwei oder drei solche Werke durchlesen wie den *Ṣarḥ ṣawāhid al-talkhīq*, al-*Ṣarīṣī's* Commentar zu al-*Ḥarīrī* und den des Ibn Nubāta zu *Risālat Ibn Zaidūn*. Sie sehen, ich habe Arbeit und Pläne für mehrere Jahre, — wenn ein Adamsohn so weit hinaus rechnen darf. Doch das Nächste ist al-*Maḳḳarī*; hierauf soll mit Gottes Hülfe die *Ḥamāsa* und dann der *Kāmil* folgen.

Brief des Prof. Tornberg an Prof. Stickel.

(S. Bd. VI. S. 115, 285, 398.)

Lund, d. 29. Aug. 1852.

An Ihren Untersuchungen über den einzeln stehenden Abbasidischen *Dirhem* aus *Zerendj* habe ich den regsten Antheil genommen. Mit Ihrer Lesung bin ich im Ganzen einverstanden. Der Prägort ist ohne allen Zweifel *Zerendj*, und das Jahr, soweit die Züge es erkennen lassen, wohl 182. Dass es nicht 192 sein kann, beweist das gut erhaltene Exemplar einer *Zerendjer Münze* von 192, welches ein glücklicher Zufall so eben in das Stockholmer Cabinet geführt hat und von dem ich hier einen ziemlich wohl gelungenen Abdruck beilege. Die Verschiedenheit dieses Stückes von dem Ihrigen ist so augen-

fällig, dass die beiden Münzen zu verschiedener Zeit geschlagen sein müssten, wenn diess auch nicht schon durch den Namen *Ali* bestätigt würde. Es kommt wohl bisweilen vor, dass der Avers Rußischer Münzen durch Unachtsamkeit des Münzers mit alten Stempeln geprägt ist, aber ich erinnere mich jetzt keines einzigen Beispiels von einem solchen Missgriff auf den ältern Abbassidischen Dirhemem aus persischen Provinzen. Die neue Stockholmer Münze verdient, wie ich glaube, die Beachtung der Gelehrten. Sie hat viele Berührungspunkte mit der Petersburger, von Staatsrath Dorn (Zeitschr. d. D. M. G. VI, S. 402, Nr. 3) citirten Münze aus Zerendj vom J. 193; allein sie weicht doch auch wieder stark von ihr ab. Das Jahr ist 192 und der Prägort Zerendj, wie Sie deutlich sehen. Auf dem Revers steht oben der bekannte Name *هرثمة*, unten wieder eine *crux*. Das da befindliche Wort hat vier Buchstaben: ein Elif, ein *ح* (*ج* oder *خ*), ein *ط* (*ك* od. *د*) und zuletzt ein *م*. Was bedeutet wohl dieses Wort? ¹⁾ Ich möchte hier nicht gern eine Bezeichnung der Metallgüte des Dirhems finden. Wenn ich alle mir bisher bekannten Zerendjer Münzen zusammenstelle, sehe ich in den meisten zwei *Eigennamen* auf dem Revers, einen oben: den des Statthalters der Provinz, einen unten: den des Münzaufsehers, wie ich vermthe, oder des Schatzbeamten. Auf einigen findet man nur einen Namen, den des Statthalters, und dann meistens unten. Ausser dem gewöhnlichen *خ* findet sich hier keine besondere Marke des Münzers. Ueber den letztgenannten Beamten, sei es ein Münzaufseher oder ein Schatzbeamter, schweigt gewöhnlich die Geschichte, und das Rathen wird hier von wenigem Nutzen sein, da die Rußische Schrift so unbestimmt ist. Unmöglich kann ich hier *أحم* finden (Dorn erklärt so *بن بكر* auf dem besagten Petersburger Dirhem); vielmehr wäre *أخطم*, *أحكم*, *أجذم* u. s. w. zu lesen; jedoch für jetzt muss ich diesen Punkt unentschieden lassen. Wenn das Petersburger Exemplar vom Jahr 192 wirklich dieses Jahr und dennoch auf dem Revers den Namen *Ali* trägt, kann es, wie mir dünkt, nur so erklärt werden, dass zwei verschiedene Stempel benutzt worden sind. Doch dem sei wie ihm wolle, das steht bei mir fest, dass das unterste Wort der Stockholmer Münze ein *Eigennamen* ist. Sollte es nicht auch mit Ihrem *أكرم* dieselbe Bewandniss haben? Ich finde keine andre Möglichkeit für die Lesung als die Ihrige. Allein ein *Eigennamen* kann sich doch sehr gut in diesem Buchstaben verstecken. Das Facsimile des Dirhems giebt nur eine einzige Bemerkung an die Hand. Der erste Buchstabe geht hier weit unter die Linie, ganz so wie *ح* gewöhnlich im Wortanfang, während Elif in der Regel auf der Linie steht, und, wenn es nicht mit dem folgenden Striche zusammenschmilzt, im Wortanfang rechts gebogen, wie *ل*, erscheint. Ich überlasse diese Bemerkung Ihrem Urtheile, ohne viel Gewicht darauf zu legen.

1) Sollte es nicht *أَحْكَمُ* *bene cupus est* (numus) gelesen werden dürfen, oder *أَحْتَمُ* *bene cudit* (numum Härtsema)?

Vielleicht wird der Schoos der Erde, bei uns so freigebig mit Kupfernen Münzen, noch viele Zerendjer Dirhems an den Tag bringen und so alle unsere Zweifel lösen. Seit dem Erscheinen meines Catalogs haben wir schon wieder Einiges bekommen. Ich füge hier eine Liste von 86 Münzen bei, die Sie in meinem Cataloge nicht finden und die seit 1848 zusammengebracht worden sind. Jedes Jahr gräbt man mehrere Pfunde an Gewicht aus und immer kommt etwas Neues ans Licht. Vielleicht liefert Ihnen diese Liste einen kleinen Beitrag für den zweiten Band ihres „Handbuchs“.

Der Druck des 12. Bandes von *Ibn-al-Athir* wurde im letztvergangenen Februar unglücklicher Weise durch eine Feuersbrunst im Papiermagazin der Upsalaer Druckerei unterbrochen. Da alles von diesem Bande Gedruckte wie auch das vorrätthige Papier vernichtet wurde, musste ich mit vielem Geldverluste von neuem anfangen. Hoffentlich beendige ich jedoch den Druck zur nächsten Ostermesse, da schon die Hälfte wieder fertig ist.

Ergebenst u. s. w.

Nach brieflichen Nachrichten haben Col. Williams und Loftus in Susa ausgedehnte Ruinen eines Marmopalastes ausgegraben mit Sculpturen und Keilinschriften, letztere zum Theil in dreifachem Text, wie die in Persepolis. Die Inschriften enthalten die Namen der persischen Könige Darius und Artaxerxes. Die 60 Fuss hohen Säulen sind zerbrochen und zum Theil verschwunden, nur die Piedestale stehen noch an ihrer Stelle, und sie tragen meist die Sculpturen und Inschriften, welche Loftus in Papier abgeklatscht hat. Der Bau selbst ist dem in Persepolis sehr ähnlich. Loftus hat auch in den Bakhtiari-Gebirgen interessante Entdeckungen gemacht und Inschriften copirt.

E. R.

Amerika. Die Versammlung der American Oriental Society im Oct. 1851 wurde in New Haven im Hause des Prof. Salisbury abgehalten. Prof. Gibbs legte einen von Missionar Dwight eingesandten Catalog aller bekannten älteren armenischen Schriften vor und theilte Einiges aus der dazu gehörigen Einleitung über den Werth der armenischen Litteratur mit. Eine Abhandlung von Miss. Henry Ballantine „über den Zusammenhang der neueren Sprachen Indiens mit dem Sanskrit und andern orientalischen Sprachen“, welche gleichfalls mitgetheilt wurde, unterscheidet unter den heutigen Sprachen Indiens drei Gruppen: 1) die vom Sanskrit ganz verschiedene Sprache der Gebirgsstämme, welche in viele Dialecte zerfällt; 2) Tamil, Telugu, Canari und Malayalim im Süden, zu Einem Stamm gehörig mit Beimischung von Sanskritwörtern; 3) Hindi, Mahratta, Guzerati, Marwadi, Sindhi, Penjabi, Uriya, Bengali, Hindustani im Norden, alles der Masse des Materials nach Sanskrit-Sprachen, jedoch auch diese mit einem originellen Element, das entschieden nicht Sanskrit ist; besonders führt dies der Vf. in Bezug auf das Mahratta aus, was bei der Versammlung einigen Widerspruch fand. Ferner wurde Perkins' Uebersetzung der syrischen Geschichte Alexanders des Gr. vorge-

legt ¹⁾, ein sehr fabelhaftes, wahrscheinlich aus spätern griechischen Quellen geßossenes Werk, theilweise verwandt mit dem von Card. Mai gefundenen Julius Valerius. Darauf folgte von Seiten des Hrn. Macy eine Besprechung zwei neuer chinesischer Werke, wovon das eine von Dr. B. Hobson verfasste die Elemente der Astronomie behandelt, das andere von Dr. Macgowan ein Philosophical Almanac ist, der die Chinesen besonders über die Anwendung des magnetisch-electrischen Telegraphen belehren soll. Hr. Salisbury gab Notizen über phöniciſche und ägyptiſche Monumente, die sich auf Malta und den umliegenden Inseln gefunden haben, nach dem 1851 erschienenen Buche von Cesare Vassallo. Hr. Hoisington sprach über das philosophische Werk der Saiva's im südlichen Indien „Tatwa Kuttalei“ und zeigte, dass es eigentlich ein System der Anthropologie enthalte. Der Präses der Versammlung, Hr. Woolsey, las eine Abhandlung über die Racen und Sprachen des Kaukasus. Er glaubte aus geographischen Namen erweisen zu können, dass einige der jetzt nördlich am Kaukasus wohnenden tatarischen Stämme seit unvordenklichen Zeiten schon ihren Sitz dort haben. Er wies auf die Verschiedenheit der Sprachen bei den eigentlich kaukasischen Völkern hin. Während das Ossetische entschieden der indogermanischen Familie angehört, leuchtet dies bei dem Georgischen, Lasischen und Suanischen weniger ein, noch ferner stehen die Sprachen der Circassier, Abassén u. a. Unter den übrigen Mittheilungen war noch von Interesse das Leben des Gautama, aus dem Birmanischen übersetzt von dem Miss. Chester Bennett.

In der Sitzung der Gesellschaft vom 13. und 14. Oct. 1852 berichtete Hr. Murdock über das syrische Buch des Paradieses von Abd-ische (Ebedjesu), wovon Miss. Merrick der Gesellschaft ein Exemplar geschenkt hatte. Dasselbe ist uns aus Assemani's Bibliotheca orientalis (III, 1. S. 326 ff.) hienänglich bekannt als ein syrisches Sprachkunststück, den vielgerühmten Hariri'schen Makamen als Rival gegenüber gestellt, in welchen letzteren der gläubige Bischof von Zobe laut Vorrede nur „einen mit Bildern geschmückten Viehstall und ein übertünchtes Grab“ sieht. Trotz der geschmacklosen Form wäre die Herausgabe des Werkes besonders auch wegen der vom Vf. selbst beigegebenen sprachlichen Erläuterungen sehr verdienstlich. Demnächst wurden Nachrichten des Dr. De Forest in Beirut über Ruinen in Cölesyrien, zwei buddhistische Tractate aus dem Chinesischen übersetzt von Miss. Talmage, etwas über die Geschichte Pegu's von Mason, und Vocabularien zweier in Assam gesprochenen Dialecte von N. Brown. Es folgte ein von Hrn. Whitney (einem Schüler von R. Roth und A. Weber, wenn wir nicht irren) eingesandter Aufsatz über die hauptsächlichsten Resultate der neueren deutschen Veda-Studien. Hr. Salisbury sprach über das chinesisch-syrische Monument von Singan-fu. Eine zweite Abhandlung über Buddhismus in Hinterindien von Mason, ein Brief von R. Roth über den sittlich-religiösen Gehalt des Veda und einiges Andere machten den Schluss.

Die *Bibliotheca sacra* ist jetzt mit der älteren Zeitschrift *Biblical Repository* vereinigt und wird seit Prof. Edwards' Tode (20. Apr. 1852) von Prof. Park und Taylor zu Andover redigirt. In dem Jahrgange 1851 ist nur

1) S. Ztschr. Bd. IV. S. 519. Bd. V. S. 393.
VII. Bd.

114 *Neueste Literatur der Zend-Sprache. Atharva Veda.*

Weniger enthalten, was die orientalischen Studien näher berührt. Prof. R. D. C. Robbins (Middlebury College) handelt im Januarheft über drei Stellen der Genesis (IX, 25—27. XX, 16 u. L, 26). Noch weniger als diese Bemerkungen genügt der weitläufige Aufsatz von Rob. W. Landis im Octoberheft S. 802 ff., welcher die alte Erklärung der Stelle Ps. 22, 17 zu vertheidigen sich abmüht. Die beste Abhandlung ist die von Benj. Davies über die Grundbedeutung von 𐬨𐬀𐬎𐬌 *šaxrēšadas* (S. 554—563). Der Vf. entscheidet sich mit Recht für *immergi*, s. ausser den vom Vf. beigebrachten Stellen auch Barhebr. de amore div. ed. Leengerke 1, 18. vgl. Ztschr. Bd. V. S. 266. Noch mag ein anonym Artikel erwähnt werden, der eine Musterrang der neueren Werke über Kleinasien enthält, S. 857 ff. E. R.

Die sämtlichen erhaltenen Denkmäler der Zend-Sprache und alle älteren Ueberreste der Zoroastrischen Lehre werden bald vollständig in den Händen des Publicums sein. Hr. Westergaard hat den Druck der zweiten Abtheilung seines *Zendavesta*, welche den *Vispered* und die *Yasht* enthält, fast vollendet, und Hrn. Spiegel's Ausgabe des *Vendidad* wird hoffentlich bis Ende dieses Jahres ausgedruckt sein; das Variantenverzeichniss, das an Umfang dem Texte ziemlich gleich kommt, obwohl es mit den kleinsten Typen gedruckt wird, ist bis zum 18. Fargard vollendet, und ebenso weit ist die *Huzvaresch* oder Pehlevi-Uebersetzung vorgerückt. Die Einleitung wird eine Erweiterung der früheren Abhandlung des Verfassers über die Handschriften des *Vendidad* bilden. In einer *Iranischen Alterthumskunde* wird Hr. Spiegel die gesammten Resultate seiner ausgedehnten Studien über die alten Culturstaaten Westasiens niederlegen. Die Parsen selbst scheinen durch den Einfluss europäischer Bildung zu einer wissenschaftlichen Bearbeitung der Sprache ihrer Vorfahren angeregt zu werden, wie die oben (S. 100 ff.) mitgetheilte Ankündigung eines *Zend-Wörterbuches* beweist. Ob das von Burnouf handschriftlich in mehreren Bänden hinterlassene vollständige *Wörterbuch der Zend-Sprache* wird gedruckt werden, ist noch nicht entschieden; alle Freunde des Orients können dies nur lebhaft wünschen.

Atharva Veda.

Die Liedersammlung des Atharvan, die einzige unter den vedischen Samhitās, welche noch der Veröffentlichung wartet, wird von Prof. Roth und W. D. Whitney zur Herausgabe vorbereitet. Die Ausgabe soll nach ihrem Plane kein einfacher Abdruck des Textes sein, sondern zugleich Hülfsmittel zur Erklärung darbieten, soweit dieselben auf engem Raume zusammenzubringen sind. Dazu ist besonders zu rechnen die Angabe der Parallelen und samst verwandter Stellen aus den übrigen vedischen Büchern, kurz- ~~zuletzt~~ die einzelnen Lieder, ein Glossar über Namen der Götter, Pär eine Ausführung über Composition und Charakter der Samr zum Atharvan vorhandenen grammatischen und rituellen zum Verständniss der Form oder des Inhaltes der Lieder ausgehoben werden.

Bibliographische Anzeigen.

Epistolae Novi Testamenti coptice editi Paulus Boetticher. Helae ap. Anton 1852. gr. 8.

Hr. Dr. P. Bötticher hat sich die schöne und belohnende Aufgabe gestellt, den griechischen Text der heiligen Bücher des Neuen Testaments so herzustellen, wie ihn die morgenländische Kirche im vierten oder fünften Jahrhundert gehabt hat. Eine Vergleichung der syrischen, koptischen, armenischen, äthiopischen und philoxenianischen Texte nach den besten Ausgaben und den ältesten Handschriften, die dem Herausgeber zu Gebote stehen, soll dazu dienen den Text kritisch herzustellen. Ich zweifle nicht im mindesten daran, dass dies auf solchen Grundlagen möglich sei, aber nur unter der Bedingung der strengsten Gewissenhaftigkeit in der Benutzung des kritischen Apparats; und in dieser Hinsicht lässt Hr. B. in der vorliegenden Ausgabe der koptischen Episteln Vieles zu wünschen übrig. Ganz abgesehen von der oft unerklärlichen Trennung der Wörter wie z. B. Röm. IX, 15 *ⲙⲉⲛ ⲟⲩⲁⲩ*, X, 15 *ⲡⲉ-ⲟⲩ-ⲁⲛⲉⲩ* etc. statt *ⲙⲉⲛ-ⲟⲩⲁⲩ*, *ⲡⲉ-ⲟⲩ-ⲁⲛⲉⲩ*, ganz abgesehen von der falschen Bezeichnung der Wörter durch Accente wie *ⲡⲓⲛⲓ*, *ⲡⲓⲟⲩⲩ*, *ⲉⲩ ⲁ*, *ⲉⲩ ⲁⲩ* etc. statt *ⲡⲓⲛⲓ*, *ⲡⲓⲟⲩⲩ*, *ⲉⲩ ⲁ*, *ⲉⲩ ⲁⲩ*, hat Hr. Dr. B. einen Text hergestellt, der nicht nur die vorzüglichsten Varianten der Codd. nicht enthält, sondern Wörter, ja sogar ganze Sätze ausgelassen, die selbst mit dem griechischen Urtexte vollständig harmoniren, ohne sich irgendwie darüber zu rechtfertigen. Werden Varianten citirt, so sind sie oft falsch, wenigstens aber unrichtig accentuirt. Zum Beweise für obige Behauptungen lasse ich die Varianten des ausgezeichneten Berliner Cod. 116 fol. zu der „Epistola ad Romanos“ beigehends folgen ¹⁾. Hr. Dr. B. kennt davon nur etwa 30, und leider! trifft auch diese mein obiges Urtheil, denn z. B. p. 94, 8 hat der Cod. „*ⲁⲩⲁⲣⲓⲛⲓ*“ statt „*ⲁⲩⲁⲣ*“, p. 95, 14 *ⲟⲩⲟⲩⲩ ⲡⲧⲉⲛ* statt „*ⲟⲩⲟⲩⲩⲧⲉⲛ*“, p. 73, 35 *ⲡⲉ ⲓⲉ*, während Hr. Dr. B. behauptet der Cod. habe „*ⲡⲉ pro primo ⲓⲉ*“ u. s. w.

Epistola ad Romanos.

(Cod. 116 fol. Berolnæ, inscriptus *ⲧⲁⲓⲟⲩⲟⲩⲛ ⲡⲁⲩⲗⲟⲥ ⲧⲟⲩ ⲁⲩⲟⲩⲩⲁⲩ ⲁⲩⲟⲩⲧⲟⲩⲟⲩ ⲡⲣⲟⲥ ⲣⲟⲩⲁⲛⲟⲥ*.)

Cap. I. v. 1 *ⲉ ⲡⲓ ⲟⲩⲙⲉⲛ* 2. *ⲉⲟⲩⲟⲩⲁⲩ* 3. addit *ⲉ* post *ⲡⲉⲩⲩⲙⲓⲣⲓ* 3. *ⲉⲟⲩⲟⲩⲁⲩ* atque ita fere semper. 3. *ⲡⲓⲣⲟⲩⲁ* 3. *ⲕⲁⲩⲁ* *ⲧⲁⲩⲣⲩ* articulo *ⲧⲁ* adjecto. 4. *ⲉⲟⲩⲟⲩⲁⲩ* 5. *ⲫⲁⲓ ⲉⲩ* 5. *ⲡⲧⲉ* 5. *ⲉⲣⲣⲓ* (a versu 6to usque ad 18am magna

¹⁾ Auf die Abweichungen in der Accentuation nehme ich nur höchst selten Rücksicht. Ich bemerke hierbei, dass der Codex die Punct-Accente anwendet. Da die Druckerei dieselben nicht besitzt, so habe ich in folgendem die gewöhnlichen Accent-Buchstaben anwenden müssen.

lacuna) 18. add. post $\chi\omicron\kappa\omicron\varsigma$: $\mu\eta\epsilon\pi$ 20. post $\rho\omega\sigma\tau$ add. η 20. pro $\epsilon\tau\epsilon$: $\eta\tau\epsilon$ 20. $\mu\epsilon\tau\eta\sigma\tau$ 24. $\epsilon\pi\chi\eta\tau\omicron\tau$ pro $\epsilon\pi\chi\eta\theta\epsilon\tau\omicron\tau$ 25. $\mu\eta\epsilon\tau$ $\alpha\gamma\psi$.“ 25. $\phi\eta\epsilon\tau$ $\alpha\gamma\varsigma$.“ 26. add. ϵ ante $\tau\omicron\gamma\phi\tau\varsigma\iota\kappa\eta$ 26. ϵ $\sigma\tau$ para pro $\epsilon\tau$ para 27. $\psi\psi$ pro $\sigma\tau\psi\psi$ 27. add. $\sigma\gamma\omicron\zeta$ et ante $\epsilon\gamma\epsilon\varsigma\iota$ 27. $\delta\epsilon\chi\eta\tau\varsigma\psi\epsilon$ pro $\delta\epsilon\chi\epsilon$ $\epsilon\tau$ ς “. 28. $\varsigma\epsilon\mu\psi\psi\alpha$ pro $\varsigma\psi\epsilon$ 29. $\lambda\alpha\omicron\kappa\iota\alpha$ pro $\lambda\alpha\iota\kappa\iota\alpha$ 29. $\mu\omicron\mu\eta\rho\iota\alpha$ $\mu\epsilon\mu$ $\mu\alpha\mu\iota\alpha$ pro μ .“ μ .“ μ .“ 31. $\alpha\tau\eta\alpha\iota$ 32. $\mu\epsilon$ μ $\mu\eta$ pro $\mu\epsilon$ $\mu\eta$ 32. $\mu\omicron\mu\omicron\mu$ $\mu\epsilon$ pro μ . $\mu\epsilon$. Cap. II. v. 1 $\epsilon\pi\rho\alpha\mu$ pro $\lambda\alpha\mu\rho$.“ 3. $\epsilon\tau\epsilon\pi$ pro $\eta\tau\epsilon\pi$ 4. verba $\mu\epsilon\rho$ $\mu\alpha\tau\alpha\phi\rho\omicron\mu\iota\mu$ $\mu\alpha\tau\alpha\phi\rho\omicron\mu\iota\varsigma$ add. post η $\rho\eta\tau$ sicut *græc. text.* 4. $\lambda\omicron\mu\chi\epsilon\varsigma\omicron\epsilon$ pro $\lambda\mu\chi\varsigma$.“ *gr. ἀνοχῆς*. 4. $\mu\epsilon\tau\alpha\mu\iota\alpha$ pro — $\mu\omicron\iota\alpha$ 5. $\mu\chi\eta\mu\tau$ 5. $\psi\omicron\rho\mu$ pro $\theta\omega\rho\mu$ 7. add. $\varsigma\alpha\rho$ post $\mu\eta$ $\mu\epsilon\pi$ 7. add. $\mu\epsilon$ post $\sigma\tau$ $\mu\omicron\sigma\tau$ 7. $\epsilon\omicron\kappa\eta\tau$ 7. $\epsilon\pi$ $\epsilon\mu\epsilon\zeta$ pro $\eta\epsilon$ “. 10. $\epsilon\tau\epsilon\rho\omega\mu\eta$ 12. $\epsilon\tau\alpha\gamma\epsilon\rho$ bis 13. $\epsilon\tau\omicron\gamma\mu\alpha$ 14. $\omicron\mu$. $\mu\epsilon$ post $\epsilon\psi\omega\mu$ $\varsigma\alpha\rho$ 14. $\phi\iota\varsigma\iota$ pro $\phi\tau\varsigma\iota$ 14. $\varsigma\epsilon\delta\epsilon\rho\iota$ 14. $\lambda\alpha\mu\alpha\gamma\alpha\tau\omicron\tau$ pro $\lambda\alpha\mu\mu\lambda\alpha\mu\iota\sigma\tau$ 15. $\omicron\mu$. $\sigma\gamma\omicron\zeta$ et post $\mu\omicron\gamma\rho\eta\tau$ 15. $\varsigma\eta\mu\iota\alpha\kappa\iota\varsigma$ pro $\varsigma\eta\mu\iota\alpha$ “. 15. $\sigma\gamma\omicron\zeta$ $\epsilon\rho\epsilon$ 15. $\omicron\mu$. ϵ $\rho\omega\sigma\tau$ post $\mu\alpha\tau\eta\mu\omicron\rho\iota\mu$ 15. $\epsilon\gamma\mu\alpha\epsilon\rho$ *facturi* pro $\epsilon\gamma\epsilon\rho$ *facientes*. 16. $\eta\tau\epsilon$ pro $\epsilon\tau\epsilon$ 17. add. $\mu\epsilon$ post $\iota\varsigma\mu\epsilon$, *gr. εἰ δὲ οὐ*. 18. $\epsilon\kappa\varsigma\omega\sigma\tau\mu$ pro $\mu\varsigma$.“ 18. $\varsigma\omicron\tau\mu$ $\sigma\gamma\omicron\zeta$ $\mu\epsilon\rho$ pro $\varsigma\omega\tau\mu$ $\epsilon\mu\epsilon\rho$ et *instruisti te per legem*. 19. $\eta\tau\epsilon$ $\mu\iota$ $\delta\epsilon\lambda\lambda\epsilon\tau$ 20. $\omicron\mu$. $\sigma\gamma\omicron\zeta$ post $\alpha\tau\rho\eta\mu\tau$, *ita et gr.* 20. $\eta\tau\epsilon$ $\mu\iota$ $\mu\omicron\gamma\chi\iota$ pro η $\mu\iota$ μ .“ 20. $\mu\iota$ $\epsilon\lambda\alpha\iota$ 21. add. η post $\sigma\gamma\alpha\iota$ 21. $\omicron\mu$. ϵ ante $\psi\tau\epsilon\mu$ 26. $\sigma\gamma\chi\omicron\tau$ pro $\sigma\gamma\chi\iota$ 26. $\varsigma\epsilon\mu\alpha\omicron\mu\varsigma$ $\mu\alpha\gamma\epsilon\tau\varsigma$.“ 27. $\omicron\mu$. $\mu\omega\mu\eta$ $\eta\tau\epsilon$ post $\epsilon\varsigma\chi\eta\mu$ $\lambda\alpha$, sicut *gr.* 28. $\epsilon\theta\omicron\gamma\omega\mu\eta\zeta$ $\mu\epsilon$ 28. $\mu\iota$ $\varsigma\iota\mu\iota$ 28. add. $\epsilon\delta\omicron\lambda$ post $\sigma\gamma\omega\mu\eta\zeta$ 29. $\omicron\mu$. $\sigma\tau$ ante $\varsigma\delta\alpha\iota$ 29. $\omicron\mu$. $\mu\epsilon$ post $\rho\omega\mu\alpha\iota$ $\alpha\mu$. Cap. III. v. 2. add. $\varsigma\alpha\rho$ post $\mu\epsilon\pi$ 4. add. $\mu\epsilon$ post $\epsilon\tau\varsigma\delta\eta\sigma\tau$ 5. add. $\tau\epsilon$ post $\iota\varsigma\mu\epsilon$ 5. $\epsilon\eta\mu\alpha$ pro $\epsilon\eta\mu\alpha$ 7. $\mu\epsilon\tau\eta\sigma\tau$ 8. $\sigma\tau$ pro $\sigma\gamma\alpha$ 8. add. $\sigma\gamma\omicron\zeta$ post $\lambda\alpha\mu\omicron\zeta$ 8. $\mu\iota$ $\mu\epsilon\theta\mu\alpha\mu\epsilon\tau$ pro $\mu\iota$ μ .“ 9. add. $\varsigma\alpha\rho$ post $\psi\omicron\rho\mu$, *gr. προητιασάμεθα γὰρ*. et sic *codd. omnes*. 9. $\varsigma\epsilon\chi\epsilon$ 11. $\mu\epsilon\theta\mu\alpha\tau$ 13. $\mu\alpha\gamma\alpha\tau$ 14. $\mu\epsilon\mu$ $\psi\alpha\psi\iota$ pro $\mu\epsilon\mu$ $\epsilon\mu\psi$.“ 16. $\mu\tau\alpha\lambda$ “ pro $\tau\tau\alpha\lambda$ “. 21. $\alpha\gamma\epsilon\rho\mu\epsilon\theta\epsilon$ pro $\epsilon\gamma\epsilon\rho\mu\alpha$.“ 21. $\eta\mu\epsilon$ pro $\epsilon\delta\omicron\lambda$ $\epsilon\gamma\tau\epsilon\mu$, *quare ita vertendum est: testificantur Ies et prophetae*. 22-23. $\psi\alpha\gamma$ pro $\psi\omicron\mu$ $\alpha\gamma$ ($\epsilon\rho\mu\eta\iota$). 23. $\omicron\mu$. $\varsigma\alpha\rho$ post $\mu\eta\iota$ 26. $\mu\delta\rho\mu\iota$ pro η $\epsilon\rho\mu\iota$ 26. $\omicron\mu$. $\mu\eta$. *nomen* μ $\chi\rho\iota\varsigma\tau\omicron\varsigma$ 27. $\mu\iota$ $\mu\alpha\mu\omicron\varsigma$ pro $\phi\mu\alpha\mu\omicron\varsigma$. Cap. IV. v. 4 $\phi\eta$ $\mu\epsilon$ $\epsilon\tau$ $\epsilon\rho\omega\mu\eta$ pro $\phi\eta$ $\epsilon\tau$ $\epsilon\rho$.“ *gr. τὸ δὲ ἐργαζομένῳ*. 5. $\epsilon\mu\alpha\rho\tau$ pro $\epsilon\mu\mu\alpha\rho\tau$ $\mu\epsilon$ 5. $\mu\alpha\iota\delta$ pro $\theta\alpha\mu\alpha\iota\delta$ 5. $\psi\alpha\gamma\mu\mu$ $\lambda\alpha$ $\mu\epsilon\tau$ “ pro $\psi\alpha\gamma\epsilon\mu$ $\mu\epsilon\tau$ “. 5. ϵ $\sigma\tau$ $\mu\epsilon\theta\mu\mu\iota$ pro $\epsilon\tau$ μ “ 6. $\mu\tau\epsilon$ α $\mu\alpha\mu$ pro $\epsilon\tau$ λ $\mu\alpha\gamma\iota\alpha$ 6. $\omicron\mu$. $\lambda\alpha$ ante $\mu\iota$ $\mu\alpha\mu\alpha\rho$.“ 6. $\mu\alpha\mu\alpha\rho\iota\omicron\varsigma$ pro $\mu\alpha\mu\alpha\rho\iota\varsigma\mu\alpha\omicron\varsigma$. 8. $\omicron\mu$. $\phi\eta$ post $\rho\omega\mu\alpha\iota$. 9. $\mu\alpha\mu\alpha\rho\iota\omicron\varsigma$ *vid. v. 6*. 9. $\mu\iota$ $\varsigma\epsilon\mu\iota$ 9. $\omicron\mu$. $\mu\epsilon$ ante $\mu\epsilon\tau\alpha\tau\varsigma\epsilon\mu\iota$ 10. $\omicron\mu$. verba τ $\mu\epsilon\tau\alpha\tau\varsigma\epsilon\mu\iota$ $\epsilon\gamma\chi\eta$ $\delta\epsilon\mu$ 11. add. $\chi\eta$ post $\theta\eta$ $\epsilon\tau$ 12. $\mu\eta$. add. $\epsilon\delta\omicron\lambda$ post $\mu\eta\sigma\tau$. 13. $\phi\mu\alpha\mu\omicron\varsigma$ pro $\mu\iota$ μ “. 15. ϵ $\sigma\tau$ $\mu\chi\eta\mu\tau$ pro $\epsilon\tau$ μ “.

17. ἀρχαν *posuerunt te, positus es pro* ἀρχαν *posui te, τέθεικά σε.*
 17. ἢ εὐχον *pro ne εὐχον* 18. ἐ οὐ ρηῆ *pro εὐ ρηῆ, tum add.*
 οὐορ *post ρηῆ* 19. ρηῆ 19. εὐ ἢ ρηῆ *θεν à β̄ pro εὐ ἢ ρ̄. "δ."*
 αὐ β̄. 20. om. ἐτε *post οὐορ.* 20. μεθατπαρτ̄ 21. om. οὐορ
sicut gr. 21. οὐτ̄ *pro οὐτ̄* 23. π πη ἐτ̄ *pro π ἐτ̄* 24. πητ̄ παρτ̄
tum ἐτ̄ αὐτοτηнос ἢ 24. ἐτ̄ αὐτοτ̄. Cap. V. v. 1 ἐτ̄ ἀγόμεμον
 2. φη ἐτ̄ α π. 2. ἐτ̄ ἐκορ̄ ἐ ρατεπ ἢ ρηῆ *pro ἐτ̄ ἀπορ̄ ἐ ρατεπ*
 3. κε π ρορρεχ *pro κε π ρ̄. "gr. ἡ θλίψις* 3. ἐ οὐ ρηομ̄. *"pro*
εὐ ρηομ̄." 4. κε *pro κε post ρηομ̄."* 5. ἐθ οὐαδ̄ ἐτ̄ αὐτην
 6. ἐτ̄ *pro ἐτ̄.* 7. οὐ *pro π ante πεφανεσ* 9. ἐ ἀγόμεμο ἢ *pro*
ἐτ̄ ἀγόμεμον 9. ἢ ρηῆ *pro ἐ ρηῆ.* 12. om. τηροτ̄ *post ποῆ.*
 14. ἀλλὰ α φμοτ̄ ἐρ *pro ἀλλὰ φμοτ̄ αὐερ, tum ἀλλὰ ψα*
αὐτην 14. ἢτε *pro ἐτε* 15. ἴν. α π ρμοτ̄ *pro π ρμοτ̄* 15. om.
*post ἀλλοπ(α) π ρμοτ̄ verba: φτ̄ μεμ̄ τ̄ ἀσρεῶ *θεν π ρμοτ̄**
ἢτε π ρμοτ̄ [gratia] dei atque donum in gratia [hominis] gr. ἡ χάρις
τοῦ θεοῦ καὶ ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι κτλ. 15. α οὐ μιν̄ *pro ἐ οὐ α."*
 17. ἀ φμοτ̄ ἐρ *rectius pro ἀ φμοτ̄ αὐερ* 17. ἐτ̄ αὐτ̄ *pro ἐθ πασ̄,*
prior lectura magis ad gr. λαμβάνοντες. 21. ψα ἢ ἐπερ̄ *pro ψα ἐπερ̄.*
 Cap. VI. v. 2 κε ἐτ̄ *pro πη ἐτ̄* 2. *θεν φμοτ̄ pro ἀ φμοτ̄* 3.
 ψαπτενέμ̄ *pro ψαπτετεμ̄* 3. om. ἐ *post ἴμ̄.* 4. κατ̄ *pro*
ἀ φρητ̄. 6. ἐπεδ̄ *scietus pro ἐπεδ̄.* 8. οπ̄ πεμασ̄ 9. πημ̄
 απ̄ *pro ηπ̄.* 10. ἐρ̄ *pro ηπ̄, tum εὐορ̄ pro ηπ̄.* 11. ἐρε-
 τεπορ̄ *pro ἐρετεπ̄.* 12. πετεπ̄ *vestra corpora pro*
πετεπ̄ c. "vestrum corpus. 14. γαρ̄ απ̄ δα φμοτ̄, *partic. απ̄ post*
γαρ̄ pos. 15. add. κε *post οὐ κε* 15. *θεν pro δα post ἀλλὰ.* 19. ἐ
 τ̄ *pro αμ̄, vox enim μετρηται, ad quam*
αμ̄, femini gen. est. 19. π ρηῆ *θεν π τοτ̄ pro ἐ ρηῆ ἐ*
πτοτ̄. 21. δαν̄ *pro δαδ̄* 22. add. e *post τοτ̄* 22. κε ψα ἐπερ̄.
 23. πρ̄. Cap. VII. v. 1. πεπ̄ *nostri fratres pro πασ̄*
mei fratres, gr. tantum ἀδελφοί 3. πεμ̄ κε οὐα *cum alio pro πεμ̄*
*κε ρα *cum alio viro, gr. ἀνδρὶ ἐτέρῳ.* 3. ρεμ̄ κε 3. ἴν. κε οὐα*
pro κε ρα. 4. ρησ̄ *pro ρησ̄* 4. ἐτε κε φη ἐτ̄ 4. ἐτ̄ αὐτοτ̄
 5. α (*pro ἐ*) π̄ τ̄. 6. e παρ̄ *αμ̄ π̄ δ̄ quae (lex)*
detinebat nos in se pro ἐ παρ̄ αμ̄ αμ̄ ἢ δ̄ in qua detinebant
nos, tum ρησ̄ pro ρησ̄ 8. add. ἐ ante ἐπ̄ 12. ἴν. τε *pro*
κε, tum παπ̄ κε pro παπ̄. 15. om. ἀ ante φ̄ 15. ἐτ̄ τ̄ α" *pro*
ἐ τ̄ αοτ̄. 16. πεμ̄ ἐ π̄ *pro αμ̄ ἐ* 18. ἐρ̄ *pro ηρ̄*
 22. iterum ἐρ̄ 23. add. οὐορ̄ *post παρ̄* 23. χμαλ̄ *pro*
εὐμαλ̄." Cap. VIII. v. 5 πη ἐτ̄ pro πετ̄ paullo post πη ἐθ̄ αμ̄

pro $\pi\epsilon\tau\alpha$." 7. η pro $\eta\tau\epsilon$ post $\alpha\epsilon\gamma\acute{\iota}$ tum $\alpha\alpha$ $\phi\acute{\iota}$ pro ϵ $\phi\acute{\iota}$ 9. $\pi\omicron\upsilon\tau\epsilon\tau\epsilon\iota$ $\chi\chi\eta$ pro $\eta\omicron\upsilon\tau\epsilon\tau\epsilon\iota$ $\alpha\epsilon$ 11. $\epsilon\tau$ $\alpha\lambda\omega\sigma\tau$ $\epsilon\gamma\gamma\omega\iota$ pro $\epsilon\omega\alpha$ " $\gamma\psi$ " 11. $\epsilon\tau$ $\alpha\gamma\alpha\iota\sigma$ pro $\epsilon\tau\epsilon$ $\pi\alpha\gamma\alpha\iota\sigma$ 15. $\epsilon\tau\epsilon\tau\epsilon\mu\alpha\tau\eta$ pro $\epsilon\tau$ $\epsilon\pi\omega\tau\eta$ 16. $\alpha\gamma\epsilon\rho$ pro $\gamma\epsilon\rho$ 17. *add.* $\alpha\epsilon$ post $\iota\kappa\chi\epsilon$ 18. $\lambda\alpha\kappa\alpha\rho$ pro $\lambda\alpha\kappa\alpha\rho$ 19. $\delta\alpha$ $\tau\epsilon\eta$ pro $\rho\alpha$ $\tau\epsilon\eta$ 23. *add.* $\rho\eta\eta$ $\iota\phi\sigma\iota$ post $\lambda\eta\omicron\mu$, gr. $\eta\mu\epsilon\iota\varsigma$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\iota$ nos ipsi 23. $\delta\alpha$ $\tau\epsilon\eta$ v. 19. 24. $\epsilon\gamma\pi\omicron\alpha\mu\omicron\mu\eta$ pro $\epsilon\gamma\pi\omicron\alpha\mu\epsilon\mu\eta$ 25. $\delta\alpha$ $\chi\omega\gamma$ pro $\rho\alpha$ $\chi\omega\gamma$ 26. $\epsilon\pi$ $\tau\omega\kappa\epsilon$ pro η τ ." 27. $\omicron\mu$ $\alpha\epsilon$ post $\phi\eta$ 27. $\alpha\alpha$ pro ϵ post $\alpha\gamma\sigma\epsilon\alpha\iota$ 29. $\lambda\alpha$ $\omicron\rho\epsilon\gamma$ pro ϵ \omicron ." 30. $\pi\epsilon\tau$ $\iota\sigma$ $q\upsilon\iota$ pro $\pi\eta$ $\epsilon\tau$ 31. $\omicron\gamma$ $\alpha\epsilon$ pro $\omicron\gamma$ $\alpha\epsilon$ 33. $\pi\epsilon$ pro $\pi\epsilon\tau$ 34. ϵ $\pi\rho\alpha\pi$ pro $\alpha\alpha$ π ." 34. $\epsilon\tau\alpha\lambda\omega\sigma\tau$ 34. *add.* $\omicron\gamma\omicron\rho$ ante $\eta\theta\omicron\sigma$ gr. $\delta\epsilon$ $\kappa\alpha\iota$ 35. $\phi\omega\rho\chi\tau\epsilon\iota$ pro $\phi\omicron\rho$ " 35. $\rho\omicron\chi\rho\epsilon\chi$ $\pi\epsilon$ $\iota\epsilon$ pro $\rho\omicron\chi\rho\epsilon\chi$ $\iota\epsilon$, ergo adnotatio viri doct. Bootlicher (p. 73 not. 36), $\pi\epsilon$ pro primo $\iota\epsilon$ *b' falsa* 35. $\kappa\gamma\alpha\mu\alpha\omicron\varsigma$ pro $\kappa\gamma\eta\alpha$ 38. $\omicron\gamma$ $\iota\alpha\sigma\tau\alpha\mu$ pro $\alpha\epsilon$ $\omicron\gamma\alpha\epsilon$ 38. *add.* $\omicron\upsilon\tau\epsilon$ $\omicron\gamma\alpha\epsilon$ $\epsilon\gamma\omicron\gamma\omega\iota\alpha$ post $\alpha\rho\chi\eta$, gr. $\omicron\upsilon\tau\epsilon$ $\delta\epsilon\phi\omega\iota\alpha\iota$. postea $\pi\eta$ $\epsilon\tau$ pro $\pi\epsilon\tau$. 39. $\phi\omega\rho\chi\tau\epsilon\iota$ vid. 35. Cap. IX. c. 2 $\varsigma\upsilon\pi\epsilon\lambda\epsilon\varsigma\iota\varsigma$ pro $\varsigma\upsilon\pi\eta\alpha$." paulo post $\epsilon\omega$ $\omicron\gamma\alpha\eta$ pro $\epsilon\gamma\omicron\gamma\alpha\eta$. 2. $\epsilon\alpha\gamma\alpha$ pro $\epsilon\alpha\eta\alpha\rho$ 2. $\pi\eta\alpha\mu\eta$ male pro $\pi\epsilon\alpha\mu\eta$ 3. *add.* ϵ $\rho\eta\eta$ post π $\chi\rho\epsilon$ 4. $\pi\iota$ $\varsigma\epsilon\mu\eta\eta$ $\pi\omicron\alpha\omicron\varsigma$ pro $\pi\iota$ $\varsigma\epsilon\mu\eta\epsilon$ - $\pi\omicron$." 5. $\pi\eta$ $\pi\tau\epsilon$ pro $\pi\eta$ $\epsilon\tau\epsilon$ 5. $\pi\iota\omicron\tau$ pro $\pi\iota$ $\iota\omicron\tau$ 5. $\tau\varsigma\alpha\lambda\omega\sigma\tau$ pro $\epsilon\tau$ $\varsigma\alpha$." 6. $\lambda\alpha$ post $\varsigma\alpha\chi\iota$ pro $\eta\tau\epsilon$ 6. $\omicron\gamma$ $\alpha\epsilon$ $\gamma\alpha\rho$ pro $\omicron\gamma$ $\gamma\alpha\rho$ $\omicron\upsilon$ $\gamma\alpha\rho$. 7. $\tau\epsilon\rho\omicron\gamma$ pro $\tau\eta\rho\omicron\gamma$. 9. $\omicron\mu$ $\alpha\epsilon$ post $\omega\tau\eta$ $\pi\epsilon$ 10. *add.* ϵ ante $\rho\epsilon\beta\epsilon\eta\alpha$ 11. $\omicron\mu$. ϵ ante $\lambda\alpha\pi\alpha\tau\omicron\gamma\alpha$ " quod scriptum $\lambda\alpha\pi\alpha\tau\omicron\gamma\alpha$." 11. $\alpha\epsilon\tau\varsigma\omicron\tau\eta$ pro $\alpha\epsilon\tau\varsigma\tau\eta$ 11. $\epsilon\varsigma\varsigma\alpha\omicron\mu\tau$ pro $\epsilon\varsigma\alpha\omicron\mu\tau$ ϵ 14. *add.* $\omicron\gamma$ post $\omicron\gamma\omicron\eta$ gr. $\alpha\delta\mu\iota\alpha$. 16. *add.* $\omicron\gamma\eta$ $\lambda\alpha$ $\phi\alpha$ B. $\omicron\mu$. $\lambda\alpha$. 17. *add.* $\omicron\gamma\omicron\rho$ ante $\epsilon\eta\alpha$ gr. $\kappa\alpha\iota$ $\delta\kappa\omega\varsigma$; paulo post $\alpha\alpha$ $\pi\alpha\rho\alpha\pi$ pro ϵ $\pi\alpha$." 18. *add.* $\omicron\gamma\omicron\rho$ ante $\phi\eta$ $\alpha\epsilon$, tum $\epsilon\gamma\omicron\gamma\alpha\omega\tau\eta$ pro $\alpha\gamma$ ", $\omicron\mu$. $\alpha\pi$ post $\eta\alpha\upsilon\epsilon$ vocem. 18. $\epsilon\pi\omega\tau$ pro $\eta\psi\omega\tau$ 19. $\epsilon\gamma\chi\epsilon\alpha$ pro $\epsilon\gamma\chi\epsilon\alpha$ 19. $\gamma\acute{\iota}$ pro $\alpha\gamma\acute{\iota}$ 20. $\alpha\omicron\mu\eta$ pro $\alpha\omicron\tau\eta\eta$ 21. $\eta\tau\epsilon$ $\pi\epsilon\gamma\omicron\alpha\iota$ pro $\lambda\alpha$ π ." 23. *add.* $\pi\epsilon$ ante $\pi\eta$ $\pi\epsilon$ $\epsilon\tau$ (quod scriptum $\epsilon\tau$) paulo post $\varsigma\epsilon\lambda\tau\omicron\tau\omicron\gamma$ pro — $\tau\omega\tau\omicron\gamma$ 25. $\mu\iota\varsigma\epsilon\eta$ pro $\mu\iota\kappa\epsilon$. 25. *add.* $\lambda\alpha$ ante $\pi\alpha\lambda\alpha\omicron\varsigma$ 28. $\gamma\psi\omega\tau$ pro $\epsilon\gamma$ ". tum $\pi\epsilon\tau\epsilon$ pro $\phi\eta$ $\epsilon\tau\epsilon$ 28. *add.* $\tau\eta\rho\gamma$ post $\kappa\alpha\rho\iota$ 29. *add.* $\omicron\eta$ *rursus* ante $\epsilon\tau$ (sed scriptum $\epsilon\tau$) 31. $\phi\pi\omicron\alpha\omicron\varsigma$ pro $\pi\iota$ π " post $\eta\varsigma\alpha$ Cap. X. v. 4 $\pi\epsilon$ pos. ante π $\chi\varsigma$. 5. $\gamma\varsigma\delta\alpha\iota$ pro $\alpha\gamma\varsigma$." 8. *add.* $\omicron\gamma\omicron\rho$ ante $\epsilon\chi\chi\eta$ 9. *add.* ϵ $\delta\omicron\lambda$ post $\tau\omicron\gamma\eta\omicron\varsigma$ 12. $\pi\alpha$ $\omicron\varsigma$ *meus dominus* pro $\pi\alpha\iota$ $\omicron\varsigma$ *hic idem d.* 13. $\omicron\mu$. $\gamma\alpha\rho$ post $\omicron\gamma\omicron\eta$ 14. $\omicron\gamma\eta\alpha\rho$ pro $\omicron\gamma\eta\alpha\rho\acute{\iota}$ 14. $\omicron\mu$. $\alpha\epsilon$ post $\eta\omega\varsigma$ gr. *solummodo* $\pi\omega\varsigma$. 16. $\epsilon\gamma\alpha\tau\tau\alpha\lambda\omicron\eta$ pro $\alpha\gamma\alpha\tau\tau$." 16. $\omicron\mu$. $\lambda\alpha$ ante π $\omicron\varsigma$ 18. $\mu\epsilon\pi\omicron\gamma\eta\eta\epsilon$ $\gamma\alpha\rho$ ($\gamma\epsilon$ *super* κ *recentiori manu superscript.*) pro $\mu\epsilon\pi\omicron\gamma\tau\epsilon$. 18. $\pi\omega\tau$ *illis* pro $\pi\alpha\gamma$ *ei* 18. $\omicron\iota\kappa\omicron\tau\alpha\mu\eta$ 19. $\omicron\mu$. η ante $\omicron\gamma$ $\epsilon\omicron\pi\omicron\varsigma$ 19. ϵ $\epsilon\omicron\rho\epsilon\tau\epsilon\eta$ pro ϵ \omicron ." 20. $\gamma\epsilon\rho$ pro $\epsilon\gamma\epsilon\rho$ 20. *add.* $\omicron\gamma\omicron\rho$ ante $\alpha\iota\omicron\gamma\omicron\eta\rho\tau$ 20. $\varsigma\epsilon\psi\iota$ pro $\varsigma\epsilon\psi\iota\eta$ 21. $\alpha\epsilon$ pro $\gamma\alpha\rho$ gr. $\pi\rho\delta\varsigma$ $\delta\alpha$ $\tau\omicron\eta\eta$ $\iota\omicron\rho\alpha\eta\lambda$. 21.

αἰφερῶς παύει pro αἰφύρῳ ἢ παύει. Cap. XI. v. 1. σπῆλγτης pro κερῆλ 1. κενῶμαι pro —μαι 4. πε pro πέτε 4. μῆλοῦ pro μῆλος 5. ἄγῳ pro ἄγ" 5. μετσοῦ pro μετσωῦ 5. ἀπ πε pro ἀπ πε 7. μετσοῦ, ὅ pro ὡ 8. α φοοῦ pro ἐ φοοῦ 9. ἀραπεῖα, α pro τ 10. add. οὔροῦ ante τοῦσιν, gr. καὶ τὸν νῶτον 11. ποῦ παραπτῶμα εorum delictum gr. (τῶ) αὐτῶν παραπτώματι pro ποῦ ejus del. 12. ἀγερ pro ἀγερ. 13. om. αε post ἔχῃ gr. γὰρ pro δι. 13. πη εἶπος pro πη ε." 13. add. αε ante ἐφεσον propter verbum loquendi καὶ dicere antecedens 13. ταῖα pro ταῖα" 15. add. οὔροῦ ποῦσροῦ αερ οὔ μετραμῶδ ἢ πη εἶπος ie α οὔρη e ποῦπ e σοῦπ i. e. et eorum diminutio est divitias gentium aut dimissio est eorum assumptio [aut quae est assumptio nisi vita o mortuis?]. cf. ceterum v. 12. 16. add. γαρ post αε 16. σεοῦαῖ pro σοῦαῖ 17. ὅαλ pro χαλ 17. ἀγερκεντριῶν pro ἀγερ. gr. ἐκκεντρίως. 17. e ππεπ pro α ππεπ 17. om. εἰποῦπ ἢ radiu τοῦ 17. add. ἢ ποῦτεα dulcis post ἢ καῖτ, quare ita v. intelligendus: factus es socius pinguedinis olivae dulcis. 18. add. ie tum, utique post ἀλλοι. 19. add. πμῖ mīhi post χῆμας οὔπ, quare vertendum: dices οὖν mīhi. 20. ἐνδρῖ pro κδρῖ 22. κῡρῶν, ὡ pro ο 24. ρῖ ἔ pro ρα ἔ. 24. πῡσὸ pro πῡσῖ 25. om. ἢ ante ἔοῦεῖ 25. γαρ pro αε ἀπ gr. οὐ γὰρ. 25. vox πασιποῦ mei fratres post ατέαῖ legitur, concin. e. gr. ἀγροαῖν ἀδελφοί 25. pro voce graeca ρῖα cod. ber.: καὶ habet, paullo post om. partit. ὡτεα 25. καὶ οὔ ἀπομειρος pro ἢ οὔ α". 26. add. οὔροῦ post ποῦεα, ei gr. καὶ ἀποστρέφει 27. ὅαῖ αε pro ὅαῖ τε 27. om. πε ante εἶδε bis. 28. μεπρηῖ pro —ραῖ. 29. ατοῦεα pro αἶο" 29. ρῶπῡ pro ρῶπῡ 30. ἀρετεπ γαρ pro α"ερ 31. παῖ postposit. ρῶπῡ 33. πῆ α περῶα pro πῆ περ. 34. πῖ ρῖτ pro πῖτ. Cap. XII. v. 1 om. εἰοῦδ vivens. 3. om. ἐ σῖ ante αα ἡλ 12. οὔ ρελπῖς ἡλῖα pro ἔ ρ" ἢ ἡλ. 12. ὑπομῶπῖ pro —μεπῖ 15. εἰτ ρῶπῖ 16. ἐτετεπρα pro ἐρετ. 17. ἐρετεπῖ pro ἐ"πῖ. 19. πετε πῡπῖ pro πετεπῡπῖ 19. add. οὔροῦ ante ἀποα (pro ἀποκ) 20. ἀρετεπ πῡα pro ἀρε πῡα 21. ἐπεπῶρε pro ἀπ. Cap. XIII. v. 2 verba ἔ εἰοῦα αῖτ ἔ σοῦπ ἔ ρρεπ desunt. 3. οὔ ρῶτ pro εἰ ρ. 4. αε pro τε post πακ. 5. om. ἐ ante σῖε 6. add. ἀπ ante τετεπἔ 6. om. περ ante φοπῖ 8. add. α ante πῖ πομῶς 11. ἡα. μῶοῦ pro ἢ καῖτ. 13. ἢ σοῦἡτ pro επ ε". Cap. XIV. v. 2 ἡχαῖ pro επῡ" 3. εἶ οὔπῖα pro ἐτεπ οὔπῖα 3. φῖ αε ἐτε" pro φῖ ἐτε" 4. πετ pro φῖ εἰ 6. πετ pro φῖ εἰ 6. α πῖ ἐρ" pro ἐ π." α πῶ pro ἐ πῶ 6. φῖ εἰ pro πεῶ 6. add. οὔροῦ ante πῡεπ, gr. καὶ εὐχαριστῶ. 6.

verba inde ab ογορ φη usque ad finem versus desunt. 7. om. ογορ ante αλλοον 8. e πορ pro α π" 8. τεππαλλογ moriemini pro επιπαλλογ moriemur 9. σϛ ε πη ετ υπεδ πελα πη ετ ασηογт (non εφ ασηογт ut P. Boetticher v. d. lecturam omisso praeterea σϛ pro πορ profert). 11. add. ογορ ante γε κελι om. εγδ 11. om. αλλιν αλλογ 13. transp. γε ογп 14. add. φελας ογп 14. πεт pro φη εφ 15. ιςχε γε pro ιςχε γαρ 15. ερε pro απε 15. add. η ρηт post ακαρ, paullo post επιαλλογ 15. таκп (η pro ε) 20. σογah pro σεογah 21. om. ε post πανес 22. add. γε post ηθοκ 22. ογοпηтаγ pro ογοптаγ. 23. α προαп γε ε η ογ pro ε προαп γε η ογ 23. om. γε post ρηh. Cap. XV. v. 1 ετεпγay pro ητεпγay 2. add. γε post πι ογay prius. 4. om. γαρ post ρηh 6. ητεпт pro ητετεпт 7. шпп pro шпп 9. ηη εφnoc pro πι ε". 12. ισανас pro ησανас 12. pro ε πορ habet ε πεγpαп in ejus nomen (sperabant gentes). 13. add. e post жпп 16. α (pro ε) πι εγatтeλιον 16. add. ητες ante шппп 17. σϛ (in) domino pro χс (in) Christo 19. ρηсγε pro ρηсте 19. ιαλγpикон pro ιαλγp". 19. α πι εγatт". pro e π" 20. α (pro ε) φαα 23. alterum γε post ααε posit. 24. om. ηη alterum 26. αχια pro αχια 26. η (pro ε) πι ρηη 27. add. οп iterum, rursus ante ηсeшeμшптоγ 30. ερεтеп pro ε рштеп 30. e ερεтеп pro ε ερεтеп 31. add. η ante таχιαкопα (script. таχан"). 32. ηтаαтоп pro ηтаeμтоп. Cap. XVI. v. 1 εφ жен pro εт". 1. κепχpеic pro κепчpеес gr. *κευχεαις*. 4. α πpικαλλα pro ε πpικγλλα gr. vulg. *Πpικαν*, edit. Elzeviriana anni 1624 *Πpικυλλα* 5. πι αсaпηтoc amatum pro ε πααт" meum amat. 5. ητε φacia pro η φ". 7. ητε pro ετε 7. соγпп pro соγпп. 9. стаχic pro стаχис gr. *Стáχυν*. 10. πελληс pro απ". 11. απηpηкicос pro πα παpηкicос 14. αсηпкpгтoc pro αсηпк". 17. ep ηη εт pro ε ηη εт 17. cкапααшп (pro — οп) 17. ε тeтeпт" pro εт αρεтеп. 18. ητε pro η post ρηт 19. жен πι пeтpшoγ pro ε π". 20. caαaпac pro caт". 24. κογhαρтoc pro κογapтoc gr. *Κόναpтoc*, *Quartus*. 26. αqογopηс pro αγoγ" paullo post αγ (pro εγ) cштeα 26. πι εпeγ saecula pro πι εпeγ saeculum.

In fine hujus epistolae Sancti Pauli verba sequentia rubro colore picta leguntur: прос ршмeос аγсδηтс жен κοpιпθoc αqογopηс ητεп φοιhη φ αιαкшп cтγχ. $\bar{\alpha} \bar{\eta} \frac{\sim}{\kappa \bar{\alpha}}$ i. e. Epistola ad Romanos scripta Corinthi misit eam per nostram Phoebe ministram. Versum 1000, capitulum 22.

Ich füge schliesslich noch hinzu dass die Abtheilung der Briefe in Verse und Kapitel eine andere ist, als die gewöhnliche unseres neuen Testaments.

Um nur die Verschiedenheit der Kapitel zu beweisen, füge ich folgende Einteilung des obigen Berliner Codex an:

κεφ. α	=	Kap. I, v. 1—?
κεφ. β	=	„ I, v. ?—32.
κεφ. γ	=	„ II, v. 1—11.
κεφ. δ	=	„ II, v. 12—29.
κεφ. ε	=	„ III, v. 1—31.
κεφ. ζ	=	„ IV, v. 1—26.
κεφ. η	=	„ V, v. 1—19.
κεφ. θ	=	„ V, v. 20—Kap. VI, v. 11.
κεφ. ϑ	=	„ VI, v. 12—23.
κεφ. ι	=	„ VII, v. 1—Kap. VIII, v. 11.
κεφ. ια	=	„ VIII, v. 12—27.
κεφ. ιβ	=	„ VIII, v. 28—Kap. IX, v. 5.
κεφ. ιγ	=	„ IX, v. 6—Kap. XI, v. 12.
κεφ. ιδ	=	„ XI, v. 13—24.
κεφ. ιε	=	„ XI, v. 25—36.
κεφ. ις	=	„ XII, v. 1—21.
κεφ. ιζ	=	„ XIII.
κεφ. ιη	=	„ XIV.
κεφ. ιθ	=	„ XV, v. 1—24.
κεφ. κ	=	„ XV, v. 25—29.
κεφ. κα	=	„ XV, v. 30—Kap. XVI, v. 16.
κεφ. κβ	=	„ XVI, v. 17—27.

H. Brugsch.

Description de l'Afrique. Par un Géographe arabe anonyme du 6ème siècle de l'Hégire. Texte arabe publié pour la première fois par M. Alfred de Kremer. Vienne. De l'imprimerie I. R. de Cour et d'État. 1852. 8° u. III SS.

Der vielleicht zu einseitig ausgesprochene Zweck des Buches ist der, Anfängern im Arabischen einen leichten und belehrenden Text vorzulegen, bezüglich den betreffenden Zöglingen der K. K. polytechnischen Schule als Lesebuch zu dienen. So sehr Ref. das Gefühl des bisherigen Mangels eines für Anfänger recht geeigneten Textes theilt, so wenig kann er glauben, dass durch diese Publication dem abgeholfen sei. Ein nach einer einzigen Handschrift gegebener Text voller Lücken und Fragezeichen und Fehler, dessen Diction „die Mitte hält zwischen der classischen Reinheit des Styls der ersten Jahrhunderte nach der Flucht, und der schwülstigen Sprache der neueren Werke“ taugt nicht für Anfänger, denn sie erhalten durch den Eindruck, den eine fragmentarische Epitome machen muss, einen üblen Vorbegriff von

der Höhe der Litteratur, in die sie eingeführt worden sollen, und erlernen daraus weder das alte gute Arabisch noch auch das moderne.

Nichts desto weniger begrüßen wir das Herausgegebene als eine willkommenere Bereicherung arabischer Textvorräthe, obgleich auch da die Gegenwart, anstatt der unablässigen Zutageförderung einseitig veranstalteter Auszüge, ein Rückgreifen nach den alten grossen Gewährsmännern mehr und mehr gebietet. Wir heissen es willkommen deshalb, weil es gerade auf afrikanischem Gebiete, den einzigen Ibn Khaldūn ausgenommen, noch sehr an Texten fehlt, und wir uns meist mit Uebersetzungen behelfen müssen.

Der gegebene Text nun, unter dem Titel كتاب الاستبصار في عجائب الاخبار, lehnt sich im Einzelnen meist an die Beschreibung von Afrika an, welche Quatremère (Notices et Extr. Vol. XII) übersetzt hat und für 'Obaid al Bakri's كتاب الممالك والمسالك hält. Unser Anonymus citirt S. 17 selbst den (sic) كتاب المسالك والممالك; aber عبيد الله البكري; bei Quatrem. (p. 497) erscheint die citirte Stelle indess sehr verkürzt. In der Anordnung des Ganzen folgt der Vf. nichts weniger als den مسالك des al Bakri. Er hat vielmehr eigener Angabe zufolge auch andre Werke benutzt und citirt u. a. den ابن رقيق (S. 4); dann und wenn führt ein selbstgesammelte Nachrichten ein. — Die Angaben, die in dem Werke neu sind, denkt Hr. v. Kr. in einer besondern Dissertation zu behandeln. Ohne dem vorgreifen zu wollen, was Hr. v. Kr. darin bieten wird, erlaubt sich Ref. auf Mscr. 581 der Pariser Bibliothek aufmerksam zu machen, welches von Fol. 123 an eine kurze Beschreibung Afrikas mit ausgesprochener Benützung des 'Obaid al Bakri enthält. Sollte dieses Werk mit unserm etwa identisch sein, was nach Quatremère's (a. a. O. p. 659) eben wiederholter Andeutung wohl möglich ist, so würde sich Hr. v. Kr. vielleicht doppelt bewogen fühlen, gelegentlich eine kritische Nachlese zu seinem Texte zu geben, welcher deren recht sehr bedarf.

Beispielsweise heben wir aus dem Bereich der geogr. Rechtschreibung heraus, dass statt (S. 3.) اجدانية richtiger zu lesen ist اجدانية; in dem Marāsid steht ausdrücklich بام موحدة, und so schreibt ausser Qu.'s al Bakri auch Ibn Haukal (Journ. Asiat. 1842. Févr. p. 162). — Kr.'s جيجل (S. 18) wird dem bessern جيجل schon um deswillen weichen müssen, weil es das alte Igilgil ist; Ibn Haukal, Edrisi, Leo Africanus unterscheiden für ein zweites ج. — So ist auch باغانة (S. 5.) falsch statt des باغانة der Marāsid und des Ibn Haukal (vgl. Slane in J. As. a. a. O. p. 216.) u. aa. Ein blosser Abdruck der handschriftlichen Lesart genügte in solchen Fällen in keiner Weise, zumal der Herausg. das commerciale Interesse Oesterreichs mit im Auge gehabt zu haben versichert.

Die gefällige Ausstattung des Werkchens verdanken wir der K. K. Hof- und Staatsdruckerei, deren erster grösserer arabischer Druck der vorliegende ist.

Blaa.

Det Norske Sprog videnskabelige Ordforraad, sammenlignet med Sanskrit og andre Sprog af samme Art. Bidrag til en norsk etymologisk Ordboek af Chr. Andr. Holmboe, Professor i de orientalske Sprog ved det kongl. norske Universitet, etc. etc. Udgivet ved Understøttelse af det kongl. norske Videnskabselskab. Wien. Trykt i det keiserligt-kongelige Hof- og Stats-Trykkerie. I Commission hos B. Kummer i Leipzig. 1852. XX u. 496 SS. 4.

Den Ursprung der Nordischen Sprachen zu erforschen und ihre Beziehungen zu verwandten Gliedern zu bestimmen, hat die Gelehrten Skandinaviens vielfach beschäftigt. Rask's geniale Arbeit (Om Oprindelsen af det nordiske eller islandske Sprog, 1814.) vermochte den Gegenstand nicht bis zur letzten Quelle zu verfolgen, da damals die gründliche Kenntniss der hierbei so wichtigen alt-indischen Sprachen noch fehlte, während Grimm in weiser Beschränkung das Nordische nur in seinem Verhältnisse zum deutschen Sprachstamme betrachtete und nur gelegentlich einzelne Blicke auf die entfernteren Glieder der grossen indo-germanischen Sprachfamilie warf. Die Arbeiten von Bopp, Pott und andern Forschern haben das Nordische speciell wenig berücksichtigt, und tiefer eindringende umfassende Behandlung nach dieser Seite hin war nur von skandinavischen Gelehrten zu erwarten. Den ersten Versuch lieferte Westergaard (On the connexion between Sanskrit and Icelandic, in den Mémoires de la société des antiquaires du Nord. 1843. p. 41 ff.). Der gelehrte Herausgeber des vorliegenden Werkes hat sich der Aufgabe, den Ursprung seiner Muttersprache zu ergründen, mit besondrer Vorliebe unterzogen, und nachdem er einige kleinere Abhandlungen schon früher hatte drucken lassen, welche einzelne Theile der comparativen Grammatik mit besondrer Beziehung auf das Nordische behandelten (Sanskrit og Oldnorsk; 1846. Det eldnorske Verbum, 1848. Om Pronomen relativum og nogle relative Conjunctioner, 1850.), giebt er hier das Gesamtergebniss seiner lexicalischen Forschungen in diesem Gebiete, da auch die Grammatik in gleicher ausführlicher Weise zu behandeln ihm die Zeit mangelte. Die umfassende Sprachkenntniss und der bionerartige Fleiss des Verfassers, gepaart mit einer seltenen Bescheidenheit bei so vielem Wissen, erregen das beste Vertrauen zu den Forschungen des Herrn Holmboe. Manches werden fortgesetzte Studien berichtigen, Anderes möchte wohl schon jetzt mit gerechtem Zweifel aufgenommen werden, aber eine treffliche Grundlage für ein etymologisches Wörterbuch der Nordischen Sprache ist durch den gelehrten Verfasser gelegt worden.

Das Werk zerfällt in 3 Theile. Der erste (p. 1—73) behandelt sehr genau die Schrift- und Lautlehre. Der zweite und eigentliche Haupttheil ist das Nordische Glossar (p. 74—394). Die Basis dieses Isländischen Wörterbuches, wie man es ebenso richtig nennen könnte, ist das bekannte Werk von Björn Haldorsen, durch Benutzug der später erschienenen Specialglossare und andre von gelehrten Freunden Hrn. H. mitgetheilte Zusätze bereichert. Die Anordnung der Wörter ist alphabetisch, nicht etymologisch nach den Wurzeln, was wir nur billigen können, da in vielen Fllen die nordischen Wurzeln noch nicht sicher ermittelt sind, und der praktische Gebrauch des Werkes dadurch unendlich gewonnen hat. Zu dem isländischen Worte ist die Bedeutung in dänischer Sprache hinzugefügt, und daran schliessen sich die

Zusammenstellungen aus dem Sanskrit und den übrigen verwandten Sprachen an. Ein Register (p. 395–493) bildet den dritten und letzten Theil, in welchem die Wörter aus den verschiedenen verglichenen Sprachen, es sind deren 40, in alphabetischer Ordnung zusammengestellt sind mit Hinweisung auf das isländische Wort, wo man weitere Belehrung finden kann. — Das Buch ist sehr sauber in der K. K. Hofbuchdruckerei in Wien gedruckt, und der Verf. rühmt besonders Herrn Auer's, des intelligenten Directors jener grossen typographischen Anstalt, Gefälligkeit, Sorgsamkeit und Umsicht in der Herstellung des durch die vielen verschiedenen Lettern für den Typographen sehr schwierigen Werkes. Brockhaus.

Numismatique et inscriptions Cypriotes par H. de Luynes. Paris 1852.
55 SS. gr. 4. mit 12 Tafeln Abbildungen.

Es sind noch nicht zwanzig Jahre her, dass *Borrell* in Smyrna eine gute Anzahl Münzen, die man gewöhnlich Kyrene zugewiesen hatte, für kyprisch erkannte ¹⁾. Es waren dies Münzen mit griechischen Legenden, die dem Evagoras und andern kyprischen Königen angehörten. Auf einer derselben, einer Goldmünze des Menelaus, der von seinem Bruder Ptolemaeus Soter als Gouverneur der Insel bestellt war, findet sich ausser der griechischen Legende MEN auch das Zeichen \ddagger . Nun kommen in vielen griechischen Münzsammlungen unter der Rubrik „Incerti“ Silbermünzen vor von alterthümlicher Arbeit mit einem liegenden Widder auf dem Avers nebst einem Widderkopf auf dem Revers, oder einem Ziegenbock nebst sitzendem Herkules u. a. Emblemen, welche meistens eine Legende in bisher noch nicht gelesener Schrift haben, die oft mit eben jenem Zeichen anfängt, welches auf der erwähnten Menelaus-Münze steht. Dies brachte den Herzog de Luynes zuerst auf den Gedanken, dass auch die Silbermünzen der gedachten Art nach Kypern gehören möchten, und seitdem hat derselbe ganze Reihen solcher Münzen in Originalen oder Abdrücken gesammelt, als deren Fundort sich gewöhnlich Kypern ergab. *Pellerin* hatte einige dorthier bekommen, andere brachte Prof. *Ross* mit. Der Letztere hatte auf Kypern auch eine Inschrift in solchen Charakteren copirt, dieselbe, die schon *Hammer* in seinen topograph. Ansichten mitgetheilt hatte. Von einer zweiten Inschrift erhielt *Ross* von *Pierides* in Larneca eine Copie. Dazu kamen noch einige andere Monumente ²⁾, besonders eine bronzene Tafel mit einer langen Inschrift, welche beide Flächen der Tafel bedeckt. Und so ist es dem berühmten Münzkennner gelungen, in vorliegender Monographie ein ebenso neues als verhältnissmässig schon reichhaltiges Material für eine uns ganz neue Gruppe von alten Schriftmonumenten zusammenzubringen, deren volles Verständnis, wenn es erreicht seyn wird, eine unserm Blick bisher ganz verbüllte Culturperiode der für Vermitt-

1) *Borrell*, notice sur quelques médailles grecs des rois de Chypre. Paris 1816. 4.

2) Es gehören dahin auch die Legenden in *Gesenius Monum. phoenic.* Taf. 37, u, und Taf. 44, No. XXVI, N, O u. P.

telung des geistigen und commerciellen Verkehrs zwischen Morgen- und Abendland im Alterthum so wichtigen Insel aufdecken wird. Denn dass in der kyprischen Bildung das hellenische Wesen trotz der Anknüpfung an homerische Namen im Ganzen nur ein nachgebornes jüngeres Element ausmacht, diesen Eindruck gewinnt ein Unbefangener selbst aus solchen Darstellungen, die sich, wie z. B. Engel's „Kypros“, alle Mühe geben, um das Gegentheil zu erweisen. Die Colonisation durch Tenkres wird überragt durch die einheimischen Kinyraden und Tamiraden. Keineswegs reichen nun die hier verzeichneten Denkmäler sämmtlich über die griechische Periode hinauf, im Gegentheil bei mehreren von den Münzen ist im Gepräge griechischer Einfluss sichtbar, und einige darunter haben ja Legenden in doppelter Schrift, griechischer und einheimischer, um sie kurz so zu bezeichnen. Aber die griechischen Aufschriften datiren erst von der Periode der persischen Herrschaft an und erscheinen als accessorische; wogegen die Münzen von mehr alterthümlicher Arbeit nur einheimische Schrift tragen und auf den zweisprachigen letztere offenbar die Hauptstelle einnimmt. Genug diese Schrift weist auf eine einheimische Bildungsperiode der Insel zurück, welche vor der griechischen liegt, soweit wir diese aus dortigen Schriftmonumenten kennen, d. h. jedenfalls vor der Zeit der persischen Herrschaft. Wenn wir dafür einen Zusammenhang mit andern benachbarten Culturvölkern suchen, so denkt der Vf. u. a. an Lykien, sofern er mehrere Schriftzeichen als mit lykischen zusammen treffend bezeichnet. Allein dies glauben wir ganz abweisen zu müssen, da die betr. lykischen Buchstaben wohl die gleiche oder ähnliche Gestalt, aber, soweit jetzt zu sehen ist, theilweise verschiedene Bedeutung haben. Eine von Beaufort in Karien gefundene Inschrift (bei Rob. Walpole, *Travels in various countries of the East*. Lond. 1820. 4. p. 530) zeigt ein Alphabet, das eher dem lykischen als unsrem kyprischen ähnlich ist. Einige unsrer Münzlegenden mischen phönikische Charaktere ein, aber das ist eben nur eine locale Beimischung, die sich aus der Verbindung mit den an der Küste sitzenden phönikischen Colonien leicht erklärt, während in den rein kyprischen Monumenten wie z. B. in der langen Inschrift der Bronze-Tafel nichts von diesen phönikischen Zeichen vorkommt. Ein oder das andere Zeichen findet sich im etruskischen Alphabet wieder, namentlich das obige ꝥ und zwar hier wie dort als *s*, was vom Vf. nicht bemerkt wird. Dagegen macht derselbe auf die Uebereinstimmung mehrerer Zeichen mit ägyptischen, besonders hieratischen, Charakteren aufmerksam, und deren sind so viele, dass hier schwerlich nur der Zufall waltet. Sollen wir zur Erklärung dieses Umstandes die Eroberung der Insel durch Amasis (Herodot. I, 182) und die mit der ägyptischen Herrschaft in Verbindung stehende Colonisirung durch Aethiopier (Herodot VII, 90) uns genügen lassen? Oder rührt das Stück Cultur, das sich unsrem Blicke hier erschliesst, von älteren Einwanderungen, von verschlagenen Hyksos her? Vielleicht dass wir uns hierüber genauere Rechenschaft werden geben können, wenn erst die Entzifferung dieser Denkmäler gelungen ist. Der Vf. hat auch hierin einen aner kennenswerthen Anfang gemacht, obwohl kaum etwas mehr als die Lesung der Namen Salamis und Amathus (oder vielmehr Hamath, 𐤏𐤓𐤕) gesichert ist. Es wird Sache der

Sprachkundigen sein, die Entzifferung weiter zu fördern, wozu namentlich die grosse und vollständig erhaltene Inschrift der Bronze-Tafel manchen Haltpunkt gewährt, zumal Werttrennung und Interpunktion vorhanden sind und die Richtung der Schrift von der Rechten zur Linken feststeht. E. Rüdiger.

Bulletin of the American Geographical and Statistical Society. Incorporated May 22, 1852. Vol. I. For the Year 1852. New York: published for the society by G. P. Putnam. 1852. mit einer Karte von Paraguay. (80 Seiten 8.)

Die Gesellschaft, deren erstes Bulletin uns vorliegt, entstand im Jahre 1850 durch die Vereinigung einiger Freunde der Wissenschaft, die am 9. Oct. 1851 ihre erste öffentliche Zusammenkunft hielten. Am 22. Mai 1852 wurde die Gesellschaft förmlich constituirt. Das erste Heft ihres Bulletin giebt uns zuerst eine kurze Geschichte der Entstehung und die Statuten der Gesellschaft, an welche sich die Berichte über die vier ersten Sitzungen und die in denselben gehaltenen Vorträge anschliessen. In der ersten Sitzung, den 13. Januar 1852, las Herr E. A. Hopkins, Consul der V.-St. in Paraguay eine Abhandlung über die Geographie, Geschichte, Producte und Handel von Paraguay, welche vollständig mitgetheilt wird. In der 2. Sitzung wurden mehrere Karten und Pläne vorgelegt, und hierauf ein Brief des englischen Missionärs Dav. Livingston, vom 8. Oct. 1851 von den Ufern des Zonga, vorgelesen, der einen Bericht über dessen Entdeckungen in Südafrika, das Leben und den Charakter, Religion, Handel, Sprache der Bevölkerung und der Natur des Landes u. s. w. in der Gegend des Zonga enthält. In der 3. Sitzung theilte Herr Bloodgood eine Skizze des Handels der östlichen Häfen des schwarzen Meeres mit, von Herrn J. Danesi Esq., Consul der V.-St. in Constantinopel. Hierauf ein im Auftrage der Gesellschaft verfasstes Memorial an den Sekretär des Seewesens, in welchem die Vortheile aneinander gesetzt werden, welche dem Handel der V.-Staaten aus dem Verkehr mit den am La Platastrom gelegenen Ländern erwachsen können, und die Verwaltung des Seewesens aufgefördert wird, zur Untersuchung dieser Gegenden ein Dampfboot den La Plata aufwärts zu senden. Den Beschluss dieser Sitzung bilden einige Mittheilungen über Neu-Granada, aus einem Sendeschreiben des General Mosquera, vom Jahr 1849, damals Präsident von Neugranada, der in der 4. Sitzung eine Beschreibung von Neugranada mittheilte, die aber in dem Bulletin nicht abgedruckt ist. Dem Ende des vorliegenden 1. Heftes folgt noch ein Abdruck eines Stückes aus dem „Manual of scientific enquiry“, überschrieben „Method of Geographical observations“, von W. J. Hamilton Esq., Präsidenten der k. geogr. Gesellsch. zu London, und zuletzt eine statistische Tabelle des Ackerbaues der Vereinigten Staaten, von Dr. R. S. Fischer. N. Y.

Zeuker.

Revue archéologique. VIIIe année. Paris 1851 — 52. 8.

Dieser Jahrgang enthält folgende Aufsätze aus dem orientalischen Studienkreise: Zuerst S. 37—60: *Mémoire sur la statuette nœphre du musée Grégorien*, au Vatican, par *Emman. de Rougé*, eine vor der Akademie gelesene Abhandlung, worin die hieroglyphischen Inschriften erläutert werden, womit diese Statuette bedeckt ist, zusammen 11 Sätze in 47 Zeilen. Sie sind historisch wichtig, sofern sie feststellen helfen, dass Kambyses in der ersten Zeit nach seiner Eroberung in Aegypten ein mildes Regiment übte und dem Religionswesen des Landes Raum gab, und dass seine Härte und seine Zerstörungen erst nach dem unglücklichen Feldzuge in Aethiopien eintreten. Der Verfasser dieser Inschriften war ein von Kambyses begünstigter Priester bei dem Tempel der Neith zu Sais, der ihn (vermuthlich als Leibarzt) nach Asien begleitete, von wo aus er später von Darius mit wichtigen Aufträgen nach Aegypten geschickt wurde. Auch für Erörterung religiöser Vorstellungen der Aegypter weiss Hr. de R. diese Inschriften nutzbar zu machen; er handelt namentlich S. 53 ff. über Ra den Sonnengott, „der sich im Schoosse seiner Mutter Neith selbst zeugt“. — Ein Wort des Hrn. *Lavoix* gegen *Longpérier's* Annahme von Indictionen auf arabisch-lateinischen Münzen S. 61—64 hat eine schlagende Antwort des Letztern hervorgerufen S. 135—141. Vgl. Zeitschr. Bd. V. S. 325. — *Victor Langlois*, sur une contremarque ou caractères arméniens frappée sur une monnaie de Dicran IV, et sur une pièce inédite d'Ochia S. 225—232. Jene Contremarque besteht in dem armenischen Worte *bari bonus* (wie auf manchen Münzen *καλόν*, *طيب* oder *وإف*), zu einer Zeit aufgedrückt, wo man aus Geldmangel der alten Münze wieder Cours geben wollte. — Numismatique de la Géorgie au moyen âge, von demselben, in drei Artikeln S. 525—542, 605—615 und 653—669. Dies ist wohl die erste vollständigere Uebersicht der georgischen Münzen aus der Zeit, wo die einheimischen Fürsten selbst dergleichen prägen liessen, die vom 6. bis zum 14. Jahrh., da früher von Adler, Tychem, Frähn, Dorn, Brosset u. A. nur einzelne besprochen, in dem Prachtwerke des Prinzen *Barataieff* (St. Petersburg. 1844. 4.) aber nur die eigne Sammlung des VI.'s beschrieben wurde. — Herr *Löwenstern* giebt in einem Schreiben „sur l'écriture assyrienne“ S. 555 ff. zu verstehen, dass er den Entzifferungsversuchen Rawlinson's u. A. fortwährend seine Aufmerksamkeit schenkt und mit eignen umfassenden Vorarbeiten auf diesem Felde noch immer beschäftigt ist. Als Probe derselben legt er seine Entzifferung des Namens *Chynlatau* vor. — *L. Renier*, note sur quelques noms puniques, S. 702 ff. In einer lateinischen Inschrift hat sich der punische Name *Namphamo* gefunden, den schon Augustinus (epist. 17) erklärte „boni pedis homo, i. e. cuius adventus afferat aliquid felicitatis“, so dass nun auch die Lesart *Namphamo* bei Augustinus gegen *Namphanio* völlig gesichert wird. Ein andrer Name in drei andern Inschr. *Namgedde* ist hiernach wohl aus *𐤍𐤕𐤁* und *𐤍* (*fortuna*) zusammengesetzt. — Noch erwähnen wir schliesslich *Mauvy's* études sur les

documents mythologiques, contenus dans les *Philosophumena d'Origène*, S. 233 ff. 364 ff. 635 ff., und die ausführlichen Kritiken über *Lescaur's* ägyptische Chronologie von *Moury* (nicht wenig Tadel) und über *de Rouge's* inscription du tombeau d'Achmes von demselben. E. R.

Codices orientales bibliothecae reginae Hafniensis jussu et auspiciis regis enumerati et descripti. Pars altera, codices hebraicos et arabicos continens. Hafniae, 1851. XI u. 188 SS. 4.

Dem ersten Theile, die indischen Handschriften enthaltend (Ztschr. Bd. III, S. 128), würde dieser zweite schneller gefolgt seyn, wenn nicht die bekannten traurigen Verhältnisse (Ztschr. Bd. IV, S. 453) den Druck unterbrochen hätten, nachdem bereits die ersten 17 Bogen mit des sel. *Hohlenberg* Beschreibung der hebräischen, und *Olshausen's*, von *Rasmusen* und *Johannsen* vorbereiteter Beschreibung der meisten arabischen Handschriften abgezogen waren. Die Vollendung und Herausgabe des Ganzen übernahm im Auftrage des damaligen Ministers *Madvig* Dr. A. F. *Mohren*, Lector der semitischen Sprachen an der Universität in Kopenhagen; von demselben werden wir den letzten, dritten Theil über die persischen, türkischen und übrigen morgenländischen Handschriften erhalten. Die Vorrede verbreitet sich über die Herkunft der Codd., denen auch die bekannten *Reiske'schen* Abschriften und einige von *Kühler*, *Lemming* u. A. eingereicht sind, die ältern Beiträge zu deren Beschreibung, und die Entstehungsgeschichte des vorliegenden Buchs. Der Katalog selbst ist durch ein Inhaltsverzeichnis eingeleitet; ihm angeschlossen sind Berichtigungen und Zusätze, und drei alphabetische Blattweiser über die erwähnten Schriftsteller, Schriftwerke, und nomina gentilia et geographica. Unter den 46 hebräischen Handschriften ist nichts, was überhaupt oder jetzt noch von grosser Bedeutung wäre; die arabischen aber, 306 Numern, in 29 Classen getheilt, enthalten eine ansehnliche Menge werthvoller Schriften, besonders eine stattliche Reihe von Geschichtswerken und Gedichtsammlungen, denen wir eine noch weit stärkere Benutzung und Ausbeutung wünschen, als ihnen bis jetzt zu Theil geworden ist. Die Beschreibung anlangend, so entspricht sie durch verständige Angemessenheit, kritische Genauigkeit und literarhistorische Vollständigkeit ganz den Erwartungen, zu denen obige Namenszusammenstellung berechtigt.

Fleischer.

**Protokollarischer Bericht über die in Göttingen vom 29. Sept.
bis 2. Oct. 1852 abgehaltene Generalversammlung
der D. M. G.**

Erste Sitzung.

Göttingen den 29. Sept. 1852.

Die Eröffnungsrede der allgemeinen Versammlung der Philologen, Schulmänner und Orientalisten hielt Hr. Prof. Dr. Hermann in der Aula der Universität, nach deren Anhörung die anwesenden Orientalisten sich um 10¼ Uhr in das für ihre Sitzungen bestimmte Local, das Sitzungszimmer der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften, begaben. Der Präsident, Prof. Dr. v. Ewald, eröffnete die Versammlung mit der oben S. 1 ff. gedruckten Rede, worauf zur Wahl des Bureau's geschritten wurde. Auf den Vorschlag des Präsidenten wurden Prof. Dr. Bertheau zum Vice-Präsidenten, Prof. Dr. Wüstenfeld und Cand. Blau zu Schriftführern durch Acclamation bestimmt. Prof. Flügel überreichte ein Schreiben der Mechitaristen-Congregation in Wien, worin dieselbe gegen den Austausch unserer Zeitschrift die Ueberreichung einer Anzahl ihrer Publicationen und fortwährende Mittheilung ihrer Zeitschrift anbietet. Dieses Erbieten wurde mit anerkennendem Danke angenommen und das Secretariat mit der Beantwortung ¹⁾ beauftragt. Es folgte die Ankündigung von wissenschaftlichen Vorträgen für die nächsten Sitzungen, so wie von Anträgen, die zur Discussion kommen sollten. In die Commission zur Prüfung der Rechnungen und der darauf bezüglichen Monita wurden der Präsident, der Vicepräsident und Dr. Olshausen gewählt. Hierauf wurden die Geschäftsberichte erstattet: zuerst der des Secretariats von Dr. Arnold, eine Zusammenstellung der in den „Nachrichten über Angelegenheiten der D. M. G.“ gemachten Mittheilungen enthaltend; dann der Redactionsbericht des Prof. Dr. Anger (Beil. III.) und der Bibliotheksbericht, welcher für den abwesenden Bibliothekar Prof. Rödiger durch Cand. Blau erstattet wurde (Beil. IV.). Mit Feststellung der Tagesordnung für den nächsten Tag wurde 12¼ Uhr die erste Sitzung geschlossen.

Zweite Sitzung.

Göttingen den 30. Sept. 1852.

Die Versammlung wurde um 9¼ Uhr eröffnet, das Protokoll der vorigen Sitzung verlesen und genehmigt. Bevor zur Tagesordnung übergegangen wurde, machte der Präsident den Vorschlag, dem Herrn Schulrath Dr. G. Fr. Grotefend, welcher in diesem Monate vor 50 Jahren die ersten Versuche seiner

¹⁾ Dieselbe ist durch Prof. Flügel der Mechitaristen-Congregation zugesendet.

Entzifferung der Persepolitischen Keilschrift der Göttinger Königl. Gesellschaft der Wissenschaften vorgelegt hatte, durch eine Adresse zu begrüßen. Dieser Vorschlag wurde mit allgemeiner Zustimmung aufgenommen und sogleich über die Abfassung und die Art und Weise der Ueberreichung der Adresse berathen. Das Resultat war, dass dieselbe nach dem vom Präsidenten gemachten und in der Versammlung berathenen Entwürfe gedruckt, in der morgenden Sitzung dem Jubilar vom Präsidenten im Namen der D. M. G. feierlich überreicht und in einer hinreichenden Anzahl von Exemplaren der allgemeinen Versammlung mitgetheilt werden sollte. Nach der Tagesordnung folgten die Vorträge des Präsidenten: „Ueber die Entzifferung der Neukarthagischen Inschriften“ (s. oben S. 92 f.), des Prof. Wüstenfeld: „Ueber Häschim und 'Abd-el-Muttalib, die Vorfahren Muhammad's und über den Ursprung des Familienhasses zwischen den 'Abbasiden und Omajjaden“ (s. oben S. 28 ff.) und des Prof. Stähelin: „Beiträge zu den Untersuchungen über die Chronik, Era und Nohemia“. Mit Vorlesung der auf die morgende Tagesordnung gesetzten Anträge von Arnold, Blau, Weber und eines Gesuches des Cassirers wurde die Sitzung um 11½ Uhr geschlossen.

Dritte Sitzung.

Göttingen den 1. October 1852.

Die Sitzung wurde um 9½ Uhr mit Vorlesung des vorigen Protokolls eröffnet. Der Tagesordnung gemäss wurde zuerst der in der vorjährigen Versammlung angekündigte Antrag des Dr. Arnold, die Abänderung des Satzes der Berliner Generalvers. zu §. 5. der Statuten betreffend (s. Zeitschr. Bd. VI. S. 140.) zur Discussion gebracht und nach einer Debatte, an welcher sich ausser dem Antragsteller die Herren Olshausen, Schleiermacher, Anger, Fleischer und der Vicepräsident theilnahmen, in der von letzterem vorgeschlagenen Fassung angenommen, so dass der zweite Zusatz zu §. 5. der Statuten nunmehr wie folgt lautet:

„Beschlüsse, welche statutarische Bestimmungen ändern, können nur in regelmässig zusammenberufener allgemeiner Versammlung gefasst werden, nachdem die Aenderung in der vorhergehenden regelmässigen allgem. Versammlung beantragt war oder der Antrag auf Veränderung in dem zuletzt vor dem 1. Aug. (s. jedoch unten 4. Sitzung) versandten Hefte der Zeitschrift bekannt gemacht ist. Ist der Antrag auf Veränderung in letzterer Weise bekannt gemacht, so muss die Versammlung sich über die Vorfrage entscheiden, ob Berathung des Antrags und Beschlussfassung gleich vorgenommen oder der regelmässigen Versammlung des folgenden Jahres vorbehalten bleiben soll.“

Die nun eröffnete Debatte über den Antrag von Blau wurde durch die Ankunft des Schulrath Grotefend unterbrochen, welchem der Präsident unter feierlicher Ansprache die gestern beschlossene Adresse (s. Beil. II.) überreichte, worauf der Gefeierte herzliche Worte des Dankes erwiderte. Es wurde sodann die angefangene Debatte fortgesetzt. Hr. Blau hatte beantragt:

„Die Versammlung wolle einen Wunsch nach Erweiterung der Zeitschrift der D. M. G. dahin zu erkennen geben, dass der bisher für die Gesellschaftsnachrichten und Bibliotheksverzeichnisse benutzte Raum dem wissenschaftlichen

Theile der Zeitschrift zu Gute komme, jene Nachrichten und Verzeichnisse aber als besondere Beigaben der Zeitschrift den Mitgliedern zugestellt werden.“

Die Versammlung beschloss nach längerer Debatte, diess dem Vorstande dringend zur Erwägung zu empfehlen. Hierauf kam der von Dr. Weber in der Erlanger Versammlung angekündigte Antrag (s. *Ztschr.* Bd. VI. S. 141.) zur Discussion. Prof. Fleischer bevvortete aus einer schriftlichen Mittheilung des Dr. Weber, dass derselbe seinen Antrag in der zu Erlangen gegebenen Fassung fallen lasse und nur den eine Entschädigung der Geschäftsführer betreffenden Punkt festhalte. Der Antrag selbst in seiner modificirten Fassung lautet so:

„Als eine Vergütung für die aufzuwendende Zeit und Mühe erhält der geschäftsführende engere Vorstand jährlich aus der Gesellschaftscasse 200 *Mk.*, deren Vertheilung dem jedesmaligen Uebersinkommen seiner Mitglieder überlassen bleibt.“

Die Berechtigung, über den so veränderten Antrag jetzt schon Beschluss zu fassen, wurde nach Maassgabe der 1. Berliner Resolution (*Ztschr.* Bd. V. S. 125) beanstandet, nach längerer Debatte jedoch ein von Blau zu dem ursprünglichen Antrage gestelltes Amendement zugelassen und genehmigt, nach welchem in §. 8. der Statuten statt der Worte: „Die Mitglieder des Vorstandes“ bis „Kraftaufwandes“ und: „Nur für die Redaction der Zeitschr.“ bis „als Honorar gezahlt“ gesetzt werden soll:

„Dem geschäftsleitenden Vorstande wird eine jährliche Summe von 200 *Mk.* als Vergütung ausgeworfen.“

Hieran schloss sich ein durch Prof. Fleischer eingebrachtes Gesuch des Cassirers, ihm eine jährliche Zulage von 10 *Mk.* zu seinem Gehalte zu gewähren, was als billig erkannt und dem Vorstande zur Berücksichtigung empfohlen wurde. Ebenso erkannte die Versammlung einen Antrag des Präsidenten auf Unterstützung der Herausgabe des Aethiopischen Pentateuchs von Dillmann, falls eine solche nöthig werden sollte, als zweckmässig und wünschenswerth an und ermächtigte den Antragsteller, dem Herausgeber und Verleger diess mitzuthellen und sie aufzufordern, seiner Zeit dem Vorstande die nöthigen Vorlagen zu machen. Dr. Olshausen schlug hierauf vor, zur Wahl des Vorstandes überzugehen, bei welcher Gelegenheit Dr. Arnold für die nächste Versammlung folgenden Antrag ankündigte:

„Die Gesellschaft wolle als Zusatz zu §. 7 der Statuten beschliessen: dass die Herren Proff. Fleischer und Rüdiger auf ihre Lebenszeit zu beständigen Ehrensecretären der Gesellschaft ernannt und ihnen als solchen die Rechte der übrigen Vorstandsmitglieder eingeräumt werden.“

Nach einigen die Sachlage betreffenden Vorbemerkungen des Prof. Fleischer wurde zur Wahl geschritten. Es traten diessmal gesetzlich aus die vier Geschäftsführer Fleischer, Rüdiger, Anger und Arnold, von welchen Prof. Fleischer zugleich im Namen des Prof. Rüdiger erklärte, eine etwaige Wiederwahl jetzt nicht annehmen zu können. In Folge davon wurden von 19 Stimmgebern in dem geschäftsleitenden Vorstand gewählt: Arnold und Haarbrücker mit je 19 Stimmen, Anger mit 18, Blau mit 17 Stimmen. Die übrigen Stimmen erhielten Tach und Jellinek, je 1 Stimme. Die neugewählten gegenwärtigen Mitglieder erklärten sich zur Annahme der Wahl bereit, und es besteht somit der Gesamtvorstand aus den Herren:

Beilage II.

Adresse an Herrn Schulrath Dr. G. F. Grotefend.

DEM VIELVERDIENTEN EHRWÜRDIGEN GELEHRTEN
IN UNSRER MITTE

GEORG FRIEDRICH GROTEFEND

WELCHER IN DER ENTZIFFERUNG DER ZUVOR VON EUROPÄISCHEN
GELEHRTEN MEHR NUR ANGESTAUNTEN UND SCHON ALS UNERKLÄR-
LICH RÄTHSELHAFT BETRACHTETEN KEILSCHRIFTEN DEN ERSTEN
RICHTIGEN GRUND ZU FINDEN DEN BEHARRLICHEN MUTH DEN
DUCHDRINGENDEN SCHARFSINN UND DAS GLÜCKLICHE GESCHICK
HATTE,

DIESE FOLGENREICHE ENTDECKUNG SEINER JUGEND, OBWOHL SIE
DREI JAHRZEHENDE LANG VON ANDERN NICHT WEITER VERFOLGT
UND GEFÖRDERT WURDE, STETS FESTHIELT UND MIT GLEICHEN
EIFER FORTFÜHRTE,

DANN ALS SIE ENDLICH NACH DEM GEWINNE GANZ NEUER GUTER
HÜLFSMITTEL VON ANDERN WEITER AUSGEBILDET WURDE, NEIDLOS
DIESE FORTSCHRITTE SEINER NACHFOLGER ANERKANNT UND NOCH
JETZT IM HÖHEREN ALTER DIESE NEUE WISSENSCHAFT AUCH DURCH
EIGNE FORSCHUNG ZU ERWEITERN NICHT ERMÜDET,

UND ALLE DIESE DIENSTE DER WISSENSCHAFT ERWIES NICHT
ETWA WEIL IHN DAS BESONDRE AMT ODER GROSSE MUSSE DAZU
EINLUD, SONDERN MITTEN UNTER DEN MÜHEVOLLEN BESCHÄFTI-
GUNGEN EINES VERSCHIEDENARTIGEN AMTES UND NEBEN SO VIELEN
ANDERWEITIGEN WISSENSCHAFTLICHEN FORSCHUNGEN WERKEN
UND VERDIENSTEN:

IHM

WÜNSCHT IN DEMSELBEN MONATE WO ER VOR EINEM
HALBEN JAHRHUNDERTE DER HIESIGEN K. GESELL-
SCHAFT DER WW. DIE ERSTEN STÜCKE SEINER ENT-
ZIFFERUNG ÖFFENTLICH VORLEGTE,

ZU DIESEM WERKE SEINES LEBENS

UND

**ZU DER FROHEN RÜSTIGKEIT SEINES GOTT-
GESEGNETEN ALTERS**

HERZLICH GLÜCK

**DIE DEUTSCHE MORGENLÄNDISCHE GESELLSCHAFT
UND IN DEREN NAMEN**

EWALD,

PRÄSIDENT DER GÖTT. VERSAMML.

WÜSTENFELD,

SCHRIFTFÜHRER DER G. V.

BERTHEAU,

VICEPRÄSIDENT DER GÖTT. VERSAMML.

BLAU,

ZWEITER SCHRIFTFÜHRER DER G. V.

GÖTTINGEN DEN 30. SEPTEMBER 1852.

Beilage III.**Auszug aus dem Redactionsbericht des Prof. Dr. Anger.**

Diesem Berichte zufolge hatte sich in dem abgelaufenen Geschäftsjahre die Theilnahme von Seiten der Mitglieder und selbst von Nichtmitgliedern an der wissenschaftlichen Ausstattung der Zeitschrift in der erfreulichsten Weise erhalten. Zu den 14 Numern, die beim Abschlus des vorhergehenden Jahres sich noch in den Händen der Red. befanden, waren 107 neue hinzugekommen, die fast inasgesammt der Aufnahme würdig befunden, und grösstentheils im 6. Bande der Zeitschr. abgedruckt worden sind, während 11 für spätere Einreichung bereit lagen. Hierbei wurde dankbar hervorgehoben, dass die Vertreter der verschiedensten orientalischen Litteraturzweige sich diesmal in ziemlich gleichem Grade betheiligt, so dass in diesem Bande der auf möglichst gleichmässige Förderung der gesamten morgenländischen Wissenschaften gerichtete Zweck der Zeitschrift vollkommener als bisher habe erreicht werden können. Andererseits hat sich freilich die Red. durch die Fülle des dargebotenen Stoffes von Neuem genöthigt gesehen, den eigentlich für den Jahrgang gestatteten Raum von höchstens 32 Bogen, und zwar bis zu dem Umfang von 37½ Bogen, zu überschreiten (wenn die Signatur allerdings bis zur Ziffer 39 steigt, so ist zu beachten, dass die Ziffern 10, 20, 30, sich nur auf je einen Halbbogen beziehen). — Die von der Erlanger Generalversammlung der Red. erteilte Ermächtigung, solche Mitglieder der Gesellschaft, welche keiner der beiden Redactionscommissionen angehören, um amtliche Gutachten über eingelaufene Aufsätze zu ersuchen, ist mehr als einmal zur Anwendung gekommen, und die befragten Gelehrten haben den betreffenden Bitten mit der freundlichsten Bereitwilligkeit entsprochen. Nicht minder ist dem Redactionsgeschäfte auch in diesem Jahre durch die beiden Redactionscommissionen zu Leipzig und Halle wesentliche Unterstützung zu Theil geworden; wesshalb sowohl den zuerst erwähnten Herren als auch den Mitgliedern beider Commissionen der aufrichtigste Dank abgestattet wurde.

Beilage IV.**Bibliotheksbericht von Blau.**

Auch in dem seit der letzten Generalversammlung verflossenen Jahre hat unsere Bibliothek sich eines gedeihlichen Wachstums zu erfreuen gehabt, dessen öffentlicher Zeuge das in der Zeitschrift gedruckte Accessionsverzeichnis ist. — In seinen drei Rubriken enthält dieses I. die Fortsetzungen bündereicher und periodischer Werke, die uns theils als Geschenke theils als Austausch gegen die Schriften der Gesellschaft zugekommen sind. Als neuen Zuwachs in der Reihe dieser Tauschschriften sind zu nennen die Journale der asiatischen Gesellschaften von Bombay und Bengalen, sowie das Journal asiatique de Constantinople. Für die Zukunft zugesagt sind uns die Veröffentlichungen der amerikanischen Smithsonian Institution. — Die zweite Liste, welche die andern Werke mit fortlaufender Numer verzeichnet, be-

gann diesen Jahrgang mit Nr. 899 und schließt mit Nr. 1107, weist also einen Zugang von 208 Werken auf. Mit besonderem Danke gegen die Geber verdienen als werthvolle Zierden unserer Bibliothek hervorgehoben zu werden: *Lepsius Denkmäler aus Aegypten und Aethiopien*, auf Allerhöchsten Befehl Sr. Majestät des Königs von Preussen der Gesellschaft zugestellt; sodann der officielle nicht in den Buchhandel gelangte Bericht des Lieut. *Lynch* über seine Erforschung des todtten Meeres, ein Geschenk des Hrn. Prof. *Robinson*; *Weber's* Ausgabe vom Yajurveda, Thl. I., geschenkt vom Besitzer der Verlagsbuchhandlung Dr. Harwitz in Berlin; vom Herrn Freiherrn von *Hammer-Purgstall* die ersten drei Bände seiner *Litteraturgeschichte der Araber*; von Hrn. Akademiker *Böttlingk* sein Werk über die *Sprache der Jakuten*; von der Verfasserin Mrs. *Bernos* das Prachtwerk *Sandhya*, welches die täglichen Gebete der Brahmanen beschreibt und bildlich darstellt, u. A. — Die III. Rubrik, die handschriftlichen, numismatischen, archäologischen und sonstigen (allerdings noch nicht viel besagenden) Sammlungen der Gesellschaft befassend, hat sich um einige fünfzig Nrn. vermehrt, worunter sich einzelne sehr namhafte Kleinode, wie z. B. die von Hrn. Prof. von *Kremer* geschenkten *Damiri-Handschr.* befinden.

Das bedeutende quantitative Zunehmen der Bibliothek liess mehr und mehr das Bedürfniss fühlen, allem Provisorischen und Interimistischen in der Verwaltung und Ordnung dieser Schätze nunmehr ein Ende zu machen. Es geschah das, nachdem in der Verwaltung der Bibliothek eine Personalveränderung dahin eingetreten war, dass am 1. Mai d. J. der bisherige Bibliothekar Hr. Prof. *Hupfeld* sein Amt niederlegte und an dessen Stelle Hr. Prof. *Rüdiger* die Bibliothek übernahm: auch der geschäftsleitende Vorstand gleichzeitig meinen Wunsch genehmigte, Hrn. Prof. *Rüdiger* im mechanischen Theile der Geschäftsführung unterstützen zu dürfen. — Der erste Schritt, welcher gethan werden musste, war, das eine der zu Gebote stehenden Zimmer aus einem unbesetzten Raume in ein brauchbares Geschäftlocal umzuwandeln; es wurde zu diesem Behufe mit den nöthigsten Meubeln und Utensilien einfach und zweckmässig versehen. — Sodann wurde eine genaue Buchführung über die verliehenen Bücher, das Archiv der Bibliothek u. s. w. eingeführt und haben sich dabei die zu Grunde gelegten Maassnahmen so bewährt, dass es dem künftigen Bibliothekare ein Leichtes sein wird, auf dem betretenen Pfade weiter zu gehen. — Um die Uebersicht über die Bücher selbst zu erleichtern, sind sie nach einer sachlichen Anordnung mit Berücksichtigung des verschiedenen Formats sorgfältig aufgestellt; den nach dieser Sachordnung angelegten Catalog zu Ende zu führen, habe ich leider nicht die Zeit gefunden. Die Signatur der Bücher, welche sie zufolge der Sachordnung nunmehr führen, ist in Arbeit genommen worden. — Für die Benutzung der Bibliothek war ausser dem durchgängigen Stempel der Bücher das Einbinden derselben eine um so nothwendigere Sache, je langsamer hierin die früheren Verwaltungen aus Rücksichten für den damals noch weniger günstigen Stand der Gesellschaftscaasse vorgeschritten waren. — Die Benutzung der Bibliothek seitens fern und nahe wohnender Mitglieder hat sich mehr und mehr gesteigert: es sind gegenwärtig 68 Nummern verliehen, darunter etwa 10 an Nichtmitglie-

der. — Für augenblicklichen kürzeren Gebrauch von Büchern war die Bibliothek eine bis zwei Stunden wöchentlich den Interessenten regelmässig zugänglich. —

Darf ich mir endlich erlauben, auf einen in der Natur der Sache bedingten Uebelstand unserer Bibliothek hinzuweisen, so ist es der, dass die grosse Menge von Defecten einzelner Hefte und Bände einen ungemein störenden Einfluss auf die Ordnung des Ganzen ausübt. Eine Vollständigkeit in irgend einem Fache der Orient. Litteratur zu beanspruchen, kann zwar Niemand wagen, der die Entstehung der Bibliothek kennt: das aber ist die Gesellschaft ihren Sammlungen und somit sich selbst schuldig, dass sie für Nachkauf von dergl. Defecten und einzelnen besonders nöthigen Werken einen wenn auch vorerst geringen Fonds auswürfe: manches lässt sich vielleicht dadurch erwerben, dass unsere Doubletten — 34 an Zahl — zum Tausch angeboten werden.

Schliesslich kann ich nicht umhin, Hrn. Prof. Fleischer für die emsige Ausdauer und Umsicht, mit der er das Amt eines Bibliotheksbevollmächtigten versehen hat, öffentlich zu danken, so wie der bereitwilligen Hilfe, die Hr. Dr. Haarbrücker mir geleistet hat, dankend zu erwähnen.

E I N S C H L A G

Ausuborn,

Hertzmann,
d. Z. Casirer der D. M. G.

Nachrichten über Angelegenheiten der D. M. Gesellschaft.

Als ordentliche Mitglieder sind der Gesellschaft beigetreten für 1852:

- 349. Hr. Dr. M. Haug, Privatgelehrter in Göttingen.
- 350. „ Dr. Bleek, Privatgelehrter in Bonn.
- 351. „ Th. Mündemann, Stud. theol. in Göttingen.
- 352. „ Dr. Franz Woepeke in Paris.
- 353. „ Jul. Alsleben, Stud. theol. in Berlin.
- 354. „ J. Muir, Civil Bengal Service in Bengalen.
- 355. „ Dr. Seret, Geh. Legationsrath und Comthur in Genf.

Für 1853:

- 356. Hr. H. B. Hackett, Prof. d. Theol. in Newton Centre (Massach., N.-Amer.).
- 357. „ Charles A. Aiken, Stud. theol. in Andover (Massach., N.-Amer.).
- 358. „ Dr. Wilh. Wolterstorff, Gymnasiallehrer in Halle.
- 359. „ Dr. G. F. Hertzberg, Dozent in Halle.
- 360. „ Dr. John Nicholson in Penrith (England).
- 361. „ Dr. Eduard Boehmer, d. Z. in Italien.
- 362. „ Dr. Theod. Bensley, Prof. in Göttingen.
- 363. „ Dr. H. Jolowicz, Privatgelehrter zu Königsberg i. Pr.
- 364. „ G. Stier, Adjunct am Gymnasium zu Wittenberg.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft das ordentl. Mitglied, Hrn. Prof. G. A. Wallin zu Helsingfors; gest. d. 13. Oct. 1852. (geb. 1811.)

Nachdem in der Göttinger Versammlung die Herren Arnold und Haarbrücker in Halle, Anger und Blau in Leipzig als Vorstandsmitglieder, resp. Geschäftsführer gewählt worden waren, vertheilten dieselben in einer zu Leipzig am 22. October gehaltenen Geschäftsitzung die Aemter so unter sich, dass Hr. Arnold die Function als *Secretär*, Hr. Haarbrücker als *Bibliothekar*, Hr. Blau als *Redactionsbevollmächtigter* und Hr. Anger als *Bibliotheksbevollmächtigter* übernahm. Aber schon den 1. Nov. zeigte Hr. Blau schriftlich seinen Wiederaustritt aus dem Vorstande an, da er durch das Kgl. Preuss. Ministerium der auswärtigen Angelegenheiten eine Stellung bei der Preuss. Gesandtschaft in Constantinopel erhalten habe und an diesen Bestimmungsort binnen vierzehn Tagen abgehen müsse. Unter solchen Umständen musste natürlich von der zu Erlangen getroffenen Bestimmung (s. Zeitschr. Bd. VI. S. 140.) abgesehen werden. Die Redaction übernahm Hr. Prof. Brockhaus, und an Hrn. Blau's Stelle als Mitglied des weiteren Vorstandes ist statutenmässig Hr. Prof. Tach eingetreten.

Die 200 *R.* Unterstützung der Kgl. Preuss. und die 100 *R.* Unterstützung der Kgl. Sächs. Regierung sind für 1852., erstere auf hohes Rescript vom 27. Sept., gezahlt worden.

140 Nachrichten über Angelegenheiten der D. M. Gesellschaft.

Veränderungen des Wohnorts, Beförderungen u. s. w.:

Prinz *Agnasie Boaschi*: jetzt in Buitenzorg auf Java.

Hr. *Blau* ist bei der Kön. Preuss. Gesandtschaft zu Constantinopel angestellt worden.

„ *P. Boetticher*: jetzt in London.

„ *Chwolsohn*: jetzt Beamter im Ministerium der Volksaufklärung in St. Petersburg.

„ *Dillmann*: Privatdocent in Tübingen.

„ *Feilbogen*: jetzt in Hollaschau.

„ *Harless*: Präsident des evang. Obergonsistoriums und Reichsrath zu München.

„ *Hassler*: Director des königl. Pensionats zu Ulm.

„ *Popper*: Prediger der jüdischen Gemeinde in Pressburg (Preussen).

„ *Spiegel*: ordentl. Professor der morgenl. Spr. zu Erlangen.

„ *v. Tornau*: kais. russ. wirkl. Staatsrath und Oberprocurator im dirigirenden Senat zu St. Petersburg.

„ *Wright*: d. Z. in St. Andrews in Schottland.

Das Verzeichniss der für die Bibliothek seit Abschluss des vorigen Heftes eingegangenen Schriften u. s. w. kann erst im nächsten Hefte, nach Eingang der Vorstands-Vota über den betr. Antrag des Hrn. Blau (s. oben S. 130f.) mitgetheilt werden.

Berichtigungen.

Bd. VI. S. 283. Z. 27. st. Lubahn l. Linant (de Bellefonds, s. Bd. I. S. 207. Z. 14.)

— - 286. - 13—15. st. 3 jedesmal 3, st. 3 jedesmal 3.

— - 506. - 31. st. Nadhr l. Nasr.

— - 544. - 17. st. الله l. الله.

— - 585. - 39. st. Jan.—Dec. 1852. l. Jul.—Dec. 1851. Jan.—Jun. 1852.

Bd. VII. S. 32. Z. 23. st. حلفت l. حلفت.

— - 111. - 7. v. u. st. diesem l. diesen.

Das Chinesenthum, die Jesuiten und die evangelischen Sendboten.

Von

Prof. Neumann.

Die Weisen und Lehrer des Mittelreichs haben sich während der frühern Jahrhunderte von allen Forschungen über den Ursprung des Alls, der Menschen und andrer Wesen und Dinge fern gehalten. Sie verachteten Untersuchungen, wovon man im Voraus die Ueberzeugung hegte, dass sie zu keinem Ergebnis führen. Man überliess sie den müssigen grübelnden Köpfen der Taosse. Erst in den mittlern Jahrhunderten, zu derselben Zeit, wo die westlichen Scholastiker ihre knechtische Weltweisheit aufbauten, haben auch die östlichen aus den ganzen und gebrochenen, aus den mannigfach gefügten und verschlungenen Strichen des ersten Grundwerkes, Iking, Buch der Wandelungen geheissen, welche dem Fohi zugeschrieben werden, eine Ansicht über die Entstehung, über das Wesen der Dinge und ihre Bestimmung hienieden gewonnen, oder richtiger, sie haben ihr eigenes Denken, ihre eigene Ueberzeugung in sie hineingetragen.

Nach der Ansicht dieser chinesischen Scholastiker des zehnten und elften Jahrhunderts ist der Mensch sein eigener Herr und Schöpfer. Kein göttliches Wesen waltet über ihm, das ihn lenkt und richtet; es ist des Menschen einzige Aufgabe, für sich und die Seinigen zu leben, des Geredes über Geister und eine eingebildete Welt der Zukunft nicht zu achten. Das Formlose bildet das letzte Glied in der vielfach verschlungenen Kette des Daseins. Dieses form- und bewusstlose Eins, Taiki, das letzte Princip oder auch Wuki das Endlose genannt, ward vermittelt der männlichen und weiblichen Kraft, der Hitze und der Kälte, des Feuchten und Trockenem, die unentwickelt in ihm verschlossen lagen, der Erzeuger aller Dinge, der Bildner des Himmels und der Erde und der sich selbst bewussten Menschheit. Aus diesem letzten Grunde, aus dieser ersten Substanz sind nach einer innern Naturnothwendigkeit die fünf Elemente des Daseins, Holz, Feuer, Erde, Metall und Wasser hervorgegangen, welche vermittelt einer weitem Gährung die organischen Wesen sowie die unor-

ganischen Dinge gebildet haben. Nur in und durch diese allgemeine Substanz sind sie sämmtlich vorhanden. Dies Heraustreten ins Dasein geschah jedoch nicht aus irgend einer Ueberlegung oder Absicht, sondern bloss vermittelt des zufälligen Wechsels der Hitze und Kälte, eines bewusstlosen Spieles der männlichen und weiblichen Kräfte. Der feinere Stoff der wie's Geflügel im leeren Raume einerschwebenden ungeordneten Masse ging nach oben und bildete den Himmel, nach einer Meinung auch die Geister; aus dem Niederschlag nach unten ist die Erde hervorgegangen, in welcher die beiden Grundstoffe der Hitze und Kälte, der männlichen und weiblichen Kräfte immerdar fortwirken, die Wesen erzeugen und vernichten, wieder erzeugen und wieder vernichten, endlos, grenzenlos ¹⁾. Auch von einem Zurücksinken des Seienden in dieses Chaos, von dem Untergang der Welt findet sich nicht die leiseste Andeutung bei den Weisen und Lehrern des schwarzhaarigen Volkes. Das erste Wesen, welches aus diesem ewig wirkenden Urgrunde der Hitze und Kälte entstanden ist, nach der einen Ansicht vor Himmel und Erde, nach der andern erst lange nachher, wird Puanku oder Panku, das Alte des Gefäßes, bald geradezu Hoentun, das Chaos, genannt, von den einen als das lebendige All, von den andern als die belebte Erdmasse betrachtet. „Puanku“, heisst es, „ist der Urahne des Himmels und der Erde und aller Wesen; das Werden der Dinge beginnt mit Puanku; vor ihm herrscht der Tod. Aus seinem Haupte entstehen an den vier Enden die vier Berge; seine Augen sind Sonne und Mond; sein Fett Meere und Flüsse; die Haare Bäume und Gras. Puanku wandelt sich neunmal des Tags; im Himmel ist er der Geist und auf Erden der Vollkommene. Sein Walten dauert unermesslich lange; ein Tag des Puanku umfasst einen Zeitraum von achtzigtausend gewöhnlicher Jahre.“

Die Menschen, so erzählen die Jünger des Kongtse wie des Laotse, hausten beim Beginne der Zeiten in Höhlen und hohlen Baumstämmen mit dem Vieh zusammen und waren nicht viel besser, als diese ihre Gefährten. Von einem Leben im Paradiese, von einem Zustande der Unschuld und des Sündenfalles ist bei dem östlichsten Culturvolk der Erde keine Rede. Der Mensch erscheint bereits im Beginne des Daseins frei von jeglicher Vormundschaft, ein im Fortschreiten zur Vollkommenheit begriffenes Wesen. Sie alle, die Ersten wie die Letzten, lebten des Winters in natürlichen oder von Menschenhand gefertigten Höhlen; zur Sommerzeit in Hütten, welche aus Holz und Zweigen schnell gezimmert waren.

1) Die Ansichten dieser Scholastiker über das Chaos sind im Wörterbuche des Kanghi gesammelt unter Hoon tan XII, 180. lase 1, 2 r. Regis Ilang I, 63 ff. Es hat Leibnitz bemerkt, dass die Ansichten des Descartes von der Schöpfung ganz mit denen der Chinesen übereinstimmen. Epistolae ad diversos, ed. Northalt II. 202. Couplet zum Confucius Sinarum philosophus IV hat diese atheistische Philosophie gut auseinander gesetzt.

Den Gebrauch des Feuers kannten sie nicht; sie stillten den Hunger mit Pflanzen und Baumfrüchten; das Fleisch des Geflügels und anderer Thiere des Feldes, die man erlegen konnte, ward roh gegessen und hiez zu das Blut der erschlagenen Genossen getrunken. Ihre Kleidung war aus Häuten und Federn des Geflügels bereitet. Diese Menschen kannten wohl ihre Mütter, nicht aber ihre Väter; sie kannten die Liebe, den sinnlichen Genuss, aber nicht die Sitten, das Gesetz. Viele der noch bestehenden Gebräuche stammen aus jener Urzeit der menschlichen Gesellschaft, wenn man das rohe Getriebe so nennen darf, und können nur dadurch ihr Verständniß finden. Es bedurfte vieler Jahrhunderte, bis diese Wilden aller der Künste theilhaftig wurden, die nothwendig sind zu einem bequemen und civilisirten Leben.

Die Weisen und Lehrer des Ostens, an deren Spitze Kongtse ¹⁾, erzählen von einem Begründer der chinesischen Civilisation, Fohi genannt; selbst im Buche der Chroniken, dessen Autorität unbestritten ist im Mittelreiche, werden die aus der Tiefe des gelben Flusses ihm erschienenen Figuren erwähnt ²⁾. Wann aber Fohi oder Paohf, d. h. der Opfer Niederstürzende oder Opfer Umfangende, gelebt habe, darüber sind die Angaben gar sehr verschieden. Dieser mythische Ordner des chinesischen Staats führt neben seinem gewöhnlichen noch einige andere Bei- und Ehrennamen. Man nennt ihn den überaus Erleuchteten, den Erhabenen des Frühlings, den Erhabenen des Himmels und den Herrscher der Menschen; überdiess wird er, gleichwie die Weisen der Vorzeit und die Herrscher Chinas noch heutigen Tags, Himmelssohn genannt, weil alle diese Erhabenen unter besonderer Begünstigung des Himmels von ihren Müttern empfangen wurden ³⁾. Die Mutter dieses hochgefeierten Herrschers, Hoa su, Empfangende Blume geheissen ⁴⁾, erging sich nämlich an den Ufern eines gleichnamigen Sees, aus welchem unter Donner und Blitz ein Mann emporstieg, in dessen Fusstapfen Empfangende Blume zufällig tretend plötzlich von einem Regenbogen umgeben und schwanger ward. Ein Zeitraum von zwölf Jahren verfloss und Fohi ward geboren, der schon in frühester Jugend ausserordentliche Geistesgaben beurkundet. Das Volk erkor ihn zum Herrscher; dreissig Jahre alt, im zehnten des sechzigjährigen

1) Wenn nämlich der Anhang (Hitse) zum Buche der Wandelungen von Kongtse wirklich herrührt, was von vielen chinesischen Alterthumsforschern bezweifelt wird. P. Regis Iking II, 528 und die Abhandlung über das Alter der verschiedenen Zusätze zum Iking II, 457 ff.

2) Ho tu Schu king IV, 22. Kuming.

3) Schue wen angeführt im Isse II, 2 etc. In demselben Schue wen Isse Buch 159, 20 heisst es: Die Geschichte der fünf Herrscher und der drei Könige, zusammen ein Zeitraum von 72 Geschlechtern, sei auf dem Taischan zu Grunde gegangen.

4) Nach Andern ist Hoasu der Name eines Landes.

Zeitraums wird Fohi zum Herrscher erhoben ¹⁾). Verschiedenfach verschlungene und geknüpfte Bänder und Fäden — die mannigfachen Farben mochten auch hier wie bei den Peruanern Bedeutung haben — dienten bis jetzt zur Aufbewahrung der Ereignisse, wie zur Verkündigung der Gesetze. Paohi richtet das Haupt empor, um die Bilder am Himmel zu erforschen; er senkt die Blicke abwärts, um die Formen der Erde hier unten zu ergründen; er betrachtet die Vögel, das andere Gethier und was sonst der Raum Mannigfaltiges darbietet. Um festzuhalten, was er im Innern, was er in der Aussenwelt wahrgenommen hatte, formt er zuerst acht Figuren aus einfachen und gebrochenen Linien, die wiederum vermittelt einer mathematisch berechneten Verbindung vier und sechzig Sinnbilder darstellen und zur Belehrung des Volkes ausgehängt und deshalb Kua die Aus- oder Aufgehängten genannt wurden. Fohi wäre demnach der erste Begründer des Iking, des Grundbuches der Wandelungen und der Bilderschrift ²⁾). Die Chinesen haben auch in der That einsichtsvoll genug diesem sagenhaften Begründer einer regelmässigen Regierung, dem Volkordnung im Lande der Mitte unter andern Erfindungen ausdrücklich die der Schrift zuerkannt; denn ohne Schreibkunst ist eine dauernde Bildung undenkbar; sie ist allenthalben und zu allen Zeiten die erste, die wesentlichste Bedingung eines gesitteten Zusammenlebens in einem grössern Vereine.

Mehrere der spätern chinesischen Schriftsteller lieben es, auf diesen Altvater ihrer Civilisation eine Menge anderer Anordnungen und Erfindungen zu übertragen. Fohi soll die Menschheit gelehrt haben, die sechs Gattungen der Hausthiere, Pferd, Ochs, Schaafe, Huhn, Hund und Schwein aufzunehmen und sich ihrer bei verschiedenen Gewerben wie zur Nahrung zu bedienen; er soll den

1) Ich wage es nicht, das Jahr anzugeben, wann dieses Ereigniss sich zugetragen haben mag. Die ganze Geschichte ist noch zu mythisch, als dass sie sich chronologisch bestimmen liesse. Die Missionare, welche nach verschiedenen chinesischen Schriftstellern und Ansichten die Chronologie der chinesischen Geschichte bearbeiteten, sind natürlich ebenfalls auf sehr verschiedene von einander abweichende Resultate gekommen. Gaubil, der die genauesten Forschungen über die Zeitrechnung angestellt hat, setzt das erste Regierungsjahr des Fohi in das Jahr 3468 v. u. Z.; doch, fügt er hinzu, dass man hierüber nichts mit Sicherheit ausmitteln könne. Chronol. chine. 6. Martini nimmt das Jahr 2952 an. Sin. hist. decas prima 11. Mit ihm stimmt Mailla in der Uebersetzung des Kangnu überein und Regis zum Iking I, 49. Note. Couplet in der tabula chronologica u. Premare in der mythischen Geschichte Chinas, Chou King CII thut zwar ausführlich des Fohi Erwähnung, ohne aber weder seinen Regierungsantritt, noch die ihm zugeschriebenen Regierungshandlungen chronologisch bestimmen zu wollen. Bisio glaubten abentheuerlich genug, dass Fohi u. Zoroaster ein und gewesen seien, eine Meinung, welcher sonderbar genug selbst Longobardi beistimmt. Leibnitzii Epistolae ad diversos II, 1.

2) I. VIII. Bl. 4 v. Kongugankia in der Vorrede zum I. I. VIII. Bl. 8 v. Ranghi III, 87 v. Regis.

Himmel nach Graden, den Kreislauf der Sonne und die Länge des Jahres bestimmt und zuerst einen Kalender verfasst haben. Auch wird ihm die Anordnung gesetzlicher Heirathen — noch bei seinem Regierungsantritt hätten die Menschen, je nachdem die Natur sie dazu antrieb, sich ohne Scham und Scheu öffentlich vermischt — zugeschrieben, so wie die Anwendung der Töne verschiedener Stoffe zur Erheiterung des Volkes und der Gebrauch der Pflanzen zur Heilung der Krankheiten. Nach ihnen hätte sogar schon Fohi ein allgemeines Tauschmittel eingeführt; seine aus Kupfer gegossenen Münzen wären, nach dem Bilde, das man sich von der Erde machte, viereckig gewesen und hätten in der Mitte eine runde Oeffnung gehabt, bildlich das runde Himmelsgewölbe andeutend ¹⁾. Es hätte auch bereits zu seiner Zeit ein geordnetes Staatsregiment mit Ober- und Unterbeamten bestanden, die, um ihre Vortrefflichkeit zu bezeichnen, Long oder Drachen genannt wurden; denn der mythische Long ist den Chinesen wie den Hindu ein heilbringendes Geschöpf und geniesst göttliche Verehrung ²⁾. Es denkt sich der Chinese unter dem Drachen eine männliche geflügelte Schlange — das Bild Long ist aus *Fliegen* und *Fleisch* zusammengesetzt — welche sich nach Belieben fest und durchsichtig, gross und klein, dick und dünne sichtbar und unsichtbar machen kann. Der Schlangencultus scheint einer der ältesten der Erde zu sein; ein hundertköpfiger Drache bewacht die goldenen Aepfel des hesperischen Hains; die Juden lernten die Verehrung der Schlange in Aegypten, von wo aus sie vielleicht über einen grossen Theil der Erde bis zu den Letten und Longobarden verbreitet wurde ³⁾. Long ist heutigen Tags noch ein heiliger Titel des Himmelssohnes, und der Drache ist bekanntlich das Wappen des Mittelreichs ⁴⁾.

In den Urzeiten der Menschheit, wo noch über alle die andern Ländern der Erde tiefes Dunkel ausgebreitet liegt, tritt uns in den Gegenden nördlich des Hoangho, dann zwischen diesem Flusse und dem Kiang eine cultivirte Menschheit entgegen, welche von Stammhäuptlingen regiert wird, an deren Spitze ein Wahlkönig steht, Wang oder Ti genannt. Das Bild Wang bedeutet einen Kundigen des Himmels, der Erde und des Menschen, nach den Ansichten der Chinesen aller Dinge im Raume; das Schriftzeichen Ti einen obersten Richter, und Hoang, was später Ti hinzugefügt wird, einen Menschen, der sich selbst beherrscht ⁵⁾.

1) Isse III, wo alle in der chinesischen Litteratur über Fohi vorkommende Angaben gesammelt sind.

2) Es sind diess die Nāgas oder Schlangengötter, welche ursprünglich ganz allein das Thal Kaschmir bewohnt haben sollten.

3) Grimm Deutsche Mythologie 395, 397, 542.

4) Kanghi's Wörterbuch unter dem Worte.-Isse, Buch 159 a. Bl. 15 ff.

5) Die Stellen aus dem Schue wen in dem Isse II, 2 etc. Visdelou zu Herbelot Bibl. Orient. A la Haye 1779. IV. 10.

Man ersieht hieraus, welche erhabene Begriffe die Weisen der Mitte von ihren Herrschern hatten, was sie von ihnen hofften und verlangten. Im östlichen Asien ward und wird der Fürst als Stellvertreter des Himmels auf Erden betrachtet; ihm gebührt von Rechtswegen die unbedingte, unumschränkte Herrschaft über alle Inseln innerhalb der vier Meere; ihm steht weder eine Priester- noch eine Kriegerkaste zur Seite, welche das Gefühl und den Vortheil der Herrschaft mit ihm theilen. Der Fürst ist zugleich der Oberpriester; er verrichtet die Glückbeschwörenden Opfer im Namen des Volkes und beobachtet gute und böse Anzeichen.

Der Fürst Jao sann auf die Wahl eines Nachfolgers, wendet sich deshalb zu den Grossen und spricht: Wer ist wohl im Stande, das Land, wie es die Zeitumstände erfordern, zu regieren? Fangtsi erwiedert: Tschu der Gebieter von In ¹⁾ ist erleuchtet. Ach, spricht der Fürst, Tschu ist des Truges voll und streitsüchtig, wie wäre der im Stande zu regieren?

Der Fürst Jao wendet sich nochmals zu seinen Grossen und spricht: Wer ist geeignet zur Verwaltung des Staates? Huanteu erwiedert: Siehe da, Kongkong zeigt Geschicklichkeit in den Geschäften. Ach, erwiedert der Fürst, er sinnt auf Worte, ist dem Nützlichen entgegen und erfüllt den Himmel mit eitlem Geschwätze.

Der Fürst Jao wendet sich abermals zu den Grossen und spricht: Ihr Beamten, ich bin siebenzig Jahre auf dem Throne. Seid ihr im Stande, die Regierung zu führen, so will ich meine Würde niederlegen.

Wir sind untüchtig, erwiedern die Beamten; wir würden die fürstliche Ehre herabsetzen. Hierauf Jao: So werde nun ein Erleuchteter und Einsichtsvoller niedrer Herkunft zum Herrscher erhoben.

Die Beamten sprechen: Da ist ein lediger Mann gemeinen Standes, Ju schun ²⁾ geheissen. Er ist der Sohn eines Blinden, — der Vater ist ein Thor, die Mutter lasterhaft und sein Bruder Siang hochmüthig. Und doch verstand es Schun, die Einigkeit zu erhalten, durch kindliche Liebe die Ordnung herzustellen und das Laster zu unterdrücken.

Der Fürst erwiederte: Wohlan, ich will ihn mit Frauen versuchen und sein Benehmen beobachten gegen die zwei Frauen.

1) In der Uebersetzung des P. Gaubil, 8, steht In tse Tschu. Man ersieht aber aus dem Commentar des Kongingta, dass In der Name ist der Herrschaft oder des Feudalreiches; Tse, ein Titel, unserm Worte Baron entsprechend, und Tschu der Eigennamen des Mannes.

2) Ju ist der Familien- und Schun der Eigennamen. Die spätern Hofgenealogen, worunter bereits Ssematsien (Sseki I, 140), nennen Schun einen Nachkommen des Hoangti, wonach er mit Jao verwandt und kein Mann niedriger Abstammung gewesen wäre.

Der König vermählt ihm seine beiden Töchter. So weit die Bücher der Chronik.

Jao und seine Nachfolger Schun und Ju werden als unübertreffliche Muster eines Herrschers dargestellt; die nachfolgenden Himmelsöhne mögen sich bloss bestreben, ihnen von fern nachzueifern; sie zu erreichen wäre ganz unmöglich. Der Fürst Jao, heisst es, verbreite alle Tugenden im Lande: Ehrfurcht, Einsicht, Tüchtigkeit, Gedankentiefe, Ordnung und Ruhe. Das Licht seiner Treubereitschaft, seines freundlichen Ernstes, seiner Selbstbeherrschung und Artigkeit erleuchtete die vier Enden der Erde, drang nach Oben und nach Unten. Der König verherrlichte seine erhabene Tugend in der gegenseitigen Befreundung der neunfachen Verwandtschaft ¹⁾; erglänzt die neunfache Verwandtschaft, so strahlen im Frieden hundert Geschlechter, so leben die Tausende der Lebensträger in Harmonie, alles Volk erneuert sich und beharrt in Eintracht ²⁾.

Ein Sonnenjahr von 366 Tagen ward angeordnet und nach den Jahreszeiten eingetheilt, damit die Geschäfte und Gewerbe des bürgerlichen Lebens, damit die religiösen Ceremonien und Opfer, damit die feierlichen Versammlungen der fürstlichen Knechte und Lehensträger im regelmässigen unveränderten Gleise sich fortbewegen mögen. Die Berechnung und Eintheilung des Jahres, welche in den spätern Jahrhunderten zu einem gewöhnlichen Geschäfte herabsinken, sind in den frühern Zeiten der bürgerlichen Gesellschaft von der grössten Wichtigkeit; wesshalb sich auch die grössten Fürsten und Weisen des Alterthums vorzüglich den astronomischen Beobachtungen widmeten. Die Sternkunde und das Kalenderwesen erfreuen sich heutigen Tages noch des grössten Ansehens im Mittelreiche, wo mehr denn sonst auf Erden die ursprünglichen Zustände der menschlichen Gesellschaft aufrecht erhalten wurden. Der Kalender hängt auch sonst innig mit dem ganzen Religions- und Staatswesen des Volkes zusammen, wesshalb auch den Lehnsherrschaften heutigen Tags noch der jährliche Kalender zugeschickt wird. Durch die Annahme desselben geben sie nämlich zu erkennen, dass sie sich der Weise des Mittelreiches fügen und den Himmelssohn als ihren obersten weltlichen und geistlichen Gebieter betrachten.

Die Flüsse Chian's, unter diesen vorzüglich der Hoangho, spotten allem Wasserbau der Behörde für die öffentlichen Arbeiten; kein Jahr vergeht, wo die Ueberschwemmungen nicht grosses Unglück anrichten und Tausende das Leben verlieren. So auch zu den Zeiten des Jao. Die Fluthen verbreiteten ringsum Ver-

1) Die Chinesen betrachten die neun auf einander folgenden Glieder einer Familie als Verwandte. Neumann, Lehrsaal des Mittelreichs, 24.

2) Diess sind die Worte, mit welchen der Schuking oder die Bücher der Chroniken beginnen.

derben; sie bedeckten die Hügel, umfassten die Berge und stiegen zum Himmel empor. Ist Jemand im Stande, spricht der bekümmerte Fürst zu den Grossen, diesem Unheil zu steuern? Einstimmig antworteten sie: Das vormag Kuen. Nein, erwiedert der Fürst, er ist der Geist des Widerspruchs, stört die Ordnung und fügt sich nicht dem Gesetze. Das mag sein, erwiederten die Grossen; man lasse ihn doch versuchen, was er im Stande ist zu leisten. Hierauf wieder Jao: So mache er sich daran und arbeite mit Sorgfalt. Neun Jahre verwendet Kuen auf das Geschäft, ohne allen Erfolg ¹⁾. Kuen wird in das Gefängniss geworfen und dann seinem Sohne Ju die Wasserbauten übertragen. Der bringt sie zu einem glücklichen Ende, erwirbt dadurch die erste Stelle im Staate und die Lebensherrschaft Hia ²⁾.

Ju hat sich in der That unsterbliche Verdienste um das chinesische Volk erworben; seine Kanäle, mittelst welcher viele stehende Wasser im Osten des Landes zum Meere geleitet wurden, erregen heutigen Tags noch das Erstaunen aller Kundigen des Westens wie des Ostens. Auch sind alle Weisen folgender Jahrhunderte voll seines Lobes. Zu den Zeiten des Jao, sagt einer derselben, war das Reich in Verwirrung; die Wassermassen überstiegen die Ufer und überschwemmten das Land; Unkraut, Gesträuch und Waldungen standen im üppigen Wuchse; die Menge des wilden Gethiers belästigte die Insassen und vor der Reife ging das Getreide zu Grunde. Jao erhebt betrubten Herzens Schun zum Mitregenten. Dieser liess durch Feuer die Berge lichten und das Gesträuch in den Sümpfen verbrennen, damit das wilde Gethier verjagt werde und keine Zuflucht mehr fände im Lande. Das Rinnsal von neun Flüssen ward durch Ju eröffnet oder erweitert; die einen sind zum Meere, die andern zum Kiang geleitet, — eine Arbeit, die ihn acht Jahre lang beschäftigte. Dreimal ging er vor dem eignen Hause vorüber ohne einzutreten; er gelangte zum Ziele; das Mittelreich ward beruhigt und der Boden ernährt wieder seine Bewohner ³⁾. Der mächtige Hoangho hat im Laufe der Jahre, durch Menschenhand wie durch die Natur gezwungen, sein Bett mehrmals verändert. Es theilte sich dieser Strom zu den Zeiten des Jao und noch viel später innerhalb Honans in zwei Arme, wovon der kleinere gegen Norden nach Petcheli floss und im Busen des Kreises sich mit dem Meere ver-

1) Schuking a. a. O. Es braucht jetzt wohl kaum bemerkt zu werden, dass diese Austretung der Flüsse nichts mit der Sündfluth gemein hat, welche einige Missionare in dieser Stelle des Annalenbuches finden wollten.

2) Isse X, 5 v. XI, 4, wo die Stellen aus dem Sacki angeführt sind. Schuking III, 14.

3) Mengtse, 96 des chinesischen Textes nach der lithographischen Ausgabe zu Paris.

einigte, der andere hingegen die jetzige Strömung verfolgte ¹⁾. Ju verstand es der gewaltigen Wassermasse bereits in ihrem mittlern Laufe ein von hohen Ufern umgebenes neues Rinnsal zu bauen, um die benachbarten Ebenen zu schützen; er verstand es die Strömung über hohe Berge zu leiten, wie heutigen Tags noch an der Drachenpforte in Schansi und andern Orten zu ersehen ²⁾. Mit Recht heisst es desshalb in den Büchern der Chroniken: „Von den Ufern des östlichen Meeres bis zum fliessenden Sande der Gobi im Westen, vom Norden bis herab zum Süden verbreitet sich der Ruf seiner Weisheit, — er reicht hin zu den vier Meeren ³⁾.“

Herrscher Jao liess sich nicht von väterlicher Liebe blenden. Sein Sohn Tantschu, der hochmüthigen, grausamen und verschwenderischen Sinnes war und die Tage seines Lebens in Ausschweifungen dahinbrachte, ward von der Nachfolge ausgeschlossen ⁴⁾. Schun hingegen hat die Prüfung bestanden; noch bei Lebzeiten des Gebieters wurde er zum Mitregenten ernannt und bei dessen Tode ⁵⁾ zum Himmelssohn (2258 v. Ch. G.) erhoben. „Das Volk trauerte um Jao drei Jahre lang, wie um Vater und Mutter, nirgendwo fand Musik statt und Tanz, alle Freudentöne verstummten innerhalb der vier Meere“ ⁶⁾.

Schun hat eine grosse Anzahl anderer Einrichtungen getroffen, theils als Mitregent, theils als selbstständiger Fürst. Die Lehnsträger wurden in fünf Ordnungen getheilt, welche unsern Herzögen, Fürsten, Grafen, Baronen und Freiherrn entsprechen mögen, und ihnen dann hierüber eine Art Patent ausfertigt ⁷⁾. Sie mussten sich von Zeit zu Zeit am Hofe stellen und unter dem Namen von Geschenken Tribut darbringen. Der König seinerseits umreiste das ganze Land innerhalb eines Zeitraums von fünf

1) Diess ersieht man aus den alten chinesischen Karten, welche zur geographischen Abtheilung des *Isse* Buch 155 gehören und einem andern chinesischen Werke, worin die Veränderungen im Laufe des Hoangho aufgeführt werden, entnommen sind. Gaubil, *Histoire des Tatares-Mogoles*. Paris 1759. 295.

2) Mailla, *Hist. générale de la Chine*. Einleitung 110.

3) Jukong a. E. Es ist ein Denkmal vorhanden unter dem Namen *Steinschrift des Ju*, welche sich in vielen chinesischen Werken, auch im *Isse* XI, 5 ff. vorfindet, die aber bloss aus einigen Stellen des Annalenbuches zusammengesetzt scheint und keine neue Thatsache enthält. Die Charactere haben die Form, welche Froschzeichen genannt werden, weil sie nämlich der Gestalt junger Frösche in ihrer ersten Verwandlung gleichen sollen. Siehe meinen Art. Ju in der *Encyclopädie* von Ersch u. Gruber.

4) Sseki in den *Isse* X, 6 v. Chouking 38.

5) Die Worte *tsu lo* in dem King bedeuten nach den alten chinesischen Auslegern ganz einfach *sterben*. (Schu nach der angeführten Ausgabe X. 18. 19.) Gaubil wollte (Chou. 16) in diesem Worte einen mystischen Sinn finden. Jao regierte der Sage nach hundert Jahre und starb im hundert siebenzehnten seines Alters.

6) Schuking a. a. O.

7) Schuking a. a. O. Gaubil, 14.

Jahren, er belohnt die Trefflichen, bestraft die Schuldigen und entsetzt sie ihrer Lehen. Die Gebräuche, mit welchen Schangti oder dem erhabenen Gebieter, den Bergen und Flüssen, allen guten und allen bösen Geistern geopfert werden soll, wurden näher bestimmt; auch fehlte es nicht an mancherlei Anordnungen über Erziehung und Unterricht im Volke; „Denn Menschen ohne Bildung, wenn sie auch Essen und Trinken im Ueberflusse haben, wenn sie auch prächtige Kleider und schöne Wohnungen besitzen, sind doch von den übrigen Thieren nur wenig verschieden“ ¹⁾). Namentlich ward auf Ausbildung der Musik und Sprache grosse Sorgfalt verwendet; denn feine Rede und Gesang dienen ja vorzüglich zur Veredlung der Menschheit. Der Unterricht der Jugend möge so geleitet werden, dass die Erwachsenen beharrlich seien und freundlich, gutmüthig und fest, tüchtig und milde, einsichtsvoll und bescheiden. Es sollen die Lehren in Lieder eingekleidet und singend vorgetragen werden, weil sie sich mit Melodien leichter dem Gedächtnisse einprägen. Wer den Vorschriften entgegenhandelt und Widerstand leistet, der werde unerbittlicher Weise gestraft; jedoch zeige man während der härtesten Züchtigung Mitleid und Erbarmen. Die Fremden aber, welche aus fernen Landen kommen, nehme man freundlich auf und behandle sie mit Wohlwollen ²⁾).

Als Schun durch hohes Alter geschwächt den Regierungsgeschäften nicht mehr gewachsen war, wendet er sich zu Ju und spricht: Herrsche über meine Unterthanen, herrsche in würdiger Weise.

Meine Tugenden reichen nicht hin, entgegnete Ju, ich kann das Volk nicht regieren. Da ist Kaojao ³⁾; seine Tugenden überstrahlen alles Andere; er hat die Neigung des Volkes erworben; deshalb geziemt es sich, dass ihn der Herrscher erhebe.

Nein, erwiedert der Herrscher, als die Ueberschwemmung uns Allen drohete ⁴⁾, gönnte sich Ju keine Ruhe. Du hast dem Reiche die grössten Dienste geleistet und bist fern von Hochmuth und Stolz; deshalb hat dich der Himmel zum Herrscher erkoren; alle Geister und Anzeichen der Schildkröte und des weissagenden Grasses ⁵⁾ haben für dich gezeugt. Widersetze dich nicht, gehorche! ⁶⁾ Mit Ju dem Grossen, wie er genannt wird, beginnt

1) Mengtse a. a. O. wo die Bildungsanstalten Schun's geschildert werden.

2) So beinahe wörtlich nach den Büchern der Chroniken.

3) Kaojao, dessen Lehren im vierten Abschnitt des ersten Theiles der Bücher der Chroniken enthalten sind, wird von den Jüngern des Kongtse für den ältesten oder ersten Weisen gehalten, derjenigen nämlich, welche keine Throne schmückten.

4) Gaubil, Chouking 26, Note 4. ist über diese Stelle doch etwas betroffen; die eigentliche Sündfluth, meinte er, könne diese Ueberschwemmung doch nicht gewesen sein.

5) Ueber die Art und Weise der Augurien und weissagenden Loose ist man nicht genau unterrichtet. Gaubil zum Chouking 170 ff.

6) Schouking III, 6 ff.

die erste Dynastie des chinesischen Reiches, welche nach ihrer Grafschaft in dem heutigen Kreise Schansi, Hia genannt wird. Gleichwie nämlich die europäische Aristokratie während der Jahrhunderte des Mittelalters sich nach ihren Stammgütern und Burgen nannte, so auch der Adel im östlichen Asien. Vermöge der sklavischen Weise des Ostens wird aber auch, was im Westen nicht der Fall ist, nach der ursprünglichen Besizung des Herrscherhauses Staat und Land benannt. Man sagt, das Reich und Volk Hia, Schang und Tschéu, und so ändert sich mit jedem Wechsel der Dynastie der Name des Staates.

Das chinesische Reich hatte bereits in dieser frühen Zeit eine, im Verhältniss zu den übrigen Staaten der Erde, ausserordentliche Ausdehnung; es reichte vom östlichen Meere bis zur Gobi, — eine Strecke von mehr als zweihundertfünfzig geographischen Meilen; dann von den nördlichen Randgebirgen längs der grossen Mauer bis zur Meilingkette im Süden, über mehr denn hundert und fünfzig geographische Meilen. Der Staat umfasste die heutigen Kreise Petscheli, Schantung, Honan, Schansi, Schensi, Kiangnan, Ssetschuen, Hukuang und noch einen Theil von Kiangsi. Diese Landschaften werden sämmtlich in der Steuerrolle des Ju ¹⁾, ohne Zweifel das älteste erdkundliche Denkmal der Weltgeschichte, so deutlich beschrieben, dass die gelehrten Sendboten, welche auf Befehl des Himmelssohns Kanghi zwanzig Jahre lang mit der Aufnahme des Mittelreiches beschäftigt waren; alle darin erwähnten Berge, Flüsse und andere Oertlichkeiten wieder zu erkennen und genau zu bezeichnen vermochten. Die grossen Wasserbauten, von Ju ausgeführt, und die über hohe Berge geleiteten Kanäle erregten das Erstaunen und die Bewunderung dieser kundigen Männer ²⁾.

Ju hatte auf den wiederholten Reisen das Land genau kennen gelernt. Er liess die zahlreichen Waldungen lichten und theilte das Reich, nach der Richtung der Bergketten und grossen Ströme, in neun Kreise, Tschéu oder Inseln genannt ³⁾, deren Abgaben, sowie die grössere oder mindere Anzahl derselben, nach der Natur des Bodens und den jedesmaligen Erzeugnissen des besondern Landes bestimmt wurden. Gefässe mit drei Füssen sind im öst-

1) Schuking, zweite Abtheilung, Buch der Hia genannt, erster Abschnitt: Jukong oder die Steuerrolle des Ju überschrieben, sechstes Buch.

2) Mailla, Vorrede zur *Histoire générale de la Chine* 53 ff. 109 ff. Dieser gelehrte Mann, welcher vorzüglich bei der Aufnahme Chinas beschäftigt war, rechnet die Ausdehnung des Reiches nach der angeführten Steuerrolle von Osten nach Westen auf vierhundert, und von Norden nach Süden auf nahe an dreihundert alter französischer Lieues. Diese Steuerrolle, sagt Mailla, ist ein geographisches Monument, dessen Genauigkeit man in Wahrheit bewundern muss. Die Gränzen der einzelnen Landschaften sind ganz so angegeben, wie wir sie bei der Aufnahme des Reiches gefunden haben.

3) Ohne Zweifel wurden die Kreise deshalb so genannt, weil sie zum Theil ringsum von Wasser umgeben waren.

lichen Asien ebenso heilig gehalten wie die Dreifüsse bei den Griechen; es hängt nämlich die Zahl drei mit den drei Grundstoffen alles Daseins zusammen, mit dem Inhalt aller Wissenschaft, Himmel, Erde und Menschheit. Ju liess neun solcher heiligen Gefässe giessen und hierauf die neun Kreise abbilden, — die älteste bildliche Darstellung eines Theiles der Erde ¹⁾. Diese neun Dreigefässe gelten später als Schutz und Sinnbild des Reiches; jede Familie, die sich der Herrschaft bemeistern will, sucht zuvor diese Heilmittel, diese Symbole der Macht zu erlangen, um ihre Ansprüche auf das Reich zu begründen ²⁾. Den heiligen Gefässen wird besondere Verehrung erwiesen; sie sollen sogar als Geister angebetet worden sein.

Das Land der Mitte erscheint nach der Steuerrolle des Ju bereits zu diesen frühen Jahrhunderten in solch einem hohen Grade cultivirt; es werden hier eine solche Menge verschiedenartiger, natürlicher und künstlicher Erzeugnisse gewonnen, und als Abgaben dargereicht, dass man sehr geneigt wäre, die Aechtheit dieser Urkunde zu bezweifeln, wenn dafür nur irgend ein haltbarer Grund erdacht werden könnte, ohne das ganze chinesische Alterthum zu läugnen und alle seine geschichtlichen Denkmale als Lug und Trug zu bezeichnen. Die Abgaben bestanden in Gold, Silber, Stahl und Blei; in rohen und geschliffenen kostbaren Steinen, in roher Seide und Seidenstoffen verschiedener Farben, — weiss, roth, violett, gestreift und schwarz, sowie in mancherlei Gattungen verschieden gefärbten Baumwollenzugs. Ein Theil der Bewohner bringt Cypressen, Tannen und anderes Holz, um Häuser zu bauen und Barken zu zimmern; ein anderer die Häute der Bären und Füchse, der Tiger und vielerlei Wilds zur Verzierung der Kleider, Wagen und Brustharnische; ein dritter Stäbe der Feigenbäume und klingende Steine für musikalische Instrumente; Gefieder verschiedener Gattung zu Fahnen und Standarten, dann Flaumfedern für Betten und Kleiderwatte; Elfenbein, Muscheln, Schildkrötenschalen, allerlei steinernes Geräthe und mannigfache Erzeugnisse des Meeres ³⁾. Welch eine grosse gewerbliche Cultur musste nicht bereits in einem Lande herrschen, wo alle diese Erzeugnisse gewonnen wurden! Wie geregelt mussten die Staatsverhältnisse sein, welche Ruhe und Ordnung nicht in dem weitausgedehnten Reiche herrschen, wenn alle diese Lebensbedürfnisse, wenn alle diese kostbaren Erzeugnisse von Jahr zu Jahr regelmässig aus allen Gegenden des Landes an den Hof gebracht werden konnten! Selbst die Barbaren auf den Inseln

1) Eratosthenes erzählt bekanntlich (Strabo I, 13 ed. Almelov.) Anaximander, der Schüler des Thales, habe die erste geographische Karte entworfen.

2) Han Schu oder Geschichte der Han, im Issu XI. 15. Dann Buch XII. wo alle Nachrichten der Schriftsteller über Ju gesammelt sind. Chouking 345.

3) Jukong a. a. O. Mailla a. a. O. Gaubil Chouking 56.

des östlichen Meeres, die Bewohner zu Tongking und Cochinchina haben, wie es heisst, bereits in diesen frühen Zeiten ihren Tribut eingesandt ¹⁾).

Die Regierung des Ju als selbstständiger Fürst dauert nur wenige Jahre; als er Schun nachfolgte, stand er bereits im hohen Alter, — er soll drei und neunzig Jahre gezählt haben. Schun und Ju, sagen die Weisen des Mittelreichs, haben durch ihre Tugenden und Handlungen gezeigt, dass sie dem Himmel genehm sind; sie wurden desshalb auf den Drachensitz erhoben und die Söhne der verstorbenen Herrscher übergangen. Nicht so Ki, der Sohn des Ju. Dieser hatte zwar seinen ersten Beamten I zum Nachfolger ernannt; es sprachen aber die Grossen und das Volk: „Ki ist einsichtsvoll, er ist im Stande die väterliche Regierung fortzusetzen; ihn und nicht I, der nur wenige Jahre Ju beistand im Reiche, hat der Himmel zum Fürsten bestimmt. Soll ein Privatmann zum Throne erhoben werden, so muss er Jao und Schun an Weisheit gleichen und überdiess von einem Himmelssohne zum Nachfolger ernannt sein ²⁾); wird aber der Sohn eines Fürsten des Reiches unwürdig befunden, so müssen seine Laster und Gräueltthaten zum Himmel schreien“ ³⁾). Ki ward nun gegen den letzten Willen des Vaters als König anerkannt und das Herrscherhaus der Hia behauptet sich unter siebzehn Fürsten während eines Zeitraums von vierhundert neun und dreissig Jahren. Es erbte das Reich, bloss mit einigen Ausnahmen, immerfort vom Vater auf den Sohn. Aber schon Taikang, der zweite Nachfolger des Ju, vergass der Tugenden des grossen Ahnen. Taikang, sagen die Bücher der Chroniken, war ein Schatten auf dem Throne; er liess die Zügel fahren, übertrat die Tugend und war dem Vergnügen grenzenlos ergeben. Jenseits des Flusses Lo ⁴⁾ jagte

1) In einem Werke ohne alle Autorität, dessen Titel wir durch Miscellaneen oder Gesammelte Geschichten übersetzen könnten, angeführt im Iste Buch IX, 5 r. wird erzählt, dass bereits zu den Zeiten der Taotang oder Jao das Reich Juetschang eine heilige Schildkröte darbrachte, welche tausend Jahre alt und drei Ellen lang gewesen ist. Ueberdiess hatte sie auf ihrem Rücken ein Buch in Zeichen der Froschgattungsschrift, die Geschichte berichtend von der Entstehung der Welt bis auf die Zeiten des Jao. Der Herrscher befahl das Buch abzuschreiben und nannte es die *Jahrbücher der Schildkröte*. Unkritische Gelehrte wollten hier einen Zusammenhang zwischen China und Aegypten sehen; es braucht aber bloss bemerkt zu werden, dass Juetschang ein Land ist, welches auf der Halbinsel zwischen China und Indien liegt, etwas oberhalb Malacca. Gaubil erwähnt bereits diese Mythe in den *Observations mathématiques* etc. herausgegeben von Souciet. Paris 1773. III, 47.

2) Desshalb, sagen die Chinesen, sei auch Kongtse nicht Regent geworden, er glich zwar an Weisheit Jao und Schun, aber kein Fürst hat ihn zum Nachfolger ernannt.

3) Mongtse II, 52 ff.

4) Der Fluss Lo, welcher sich in den Hoangho ergiesst, ist auch sonst sehr berühmt in der chinesischen Geschichte; aus diesem Flusse kamen viele Wunderdinge hervor wie das Loschu u. a.

er hundert Tage lang, ohne heimzukehren. Da gerieth das schwarzhaarige Volk in Aufruhr; I, der Lebensfürst von Kiong, stellt sich an die Spitze und versperrt dem König die Rückkehr. Die fünf jüngern Brüder des Fürsten machten sich auf, folgten der Mutter bis zur Mündung des Lo und liessen, von Schmerz ergriffen, die Vorschriften des Stammvaters, des grossen Ju, in Liedern ertönen. Der erste sprach: so lautet die Vorschrift des erhabenen Ahnen:

Befreunde dir das Volk,
Verachte nicht das Volk;
Das Volk ist jedes Reiches Grund,
Der feste Grund erhält das Reich.
Und sehe ich umher im Lande,
Ein jeder schlichte Mann,
Ein jedes schlichte Weib,
Das kann mich leicht besiegen.
Wer zwei und dreimal sich vergangen,
Der Sorge, dass geheim es bleibe,
Und fühl' im Herzen Reue;
Denn gleichwie wenn mit morschem Zügel
Ich sollte sechs der Pferde lenken,
So fühle ich die Angst im Herzen
Bei der Regierung meines Volkes.
Wer möchte nicht dasselbe fühlen,
Wenn hoch empor er ragt auf Erden!

Der zweite sprach: so lautet die Vorschrift des erhabenen Ahnen:

Im Hause Sinnenlust,
Und ausserhalb die Jagden;
Der süsse Wein,
Der Wollust Klang,
Die hoerbauten Schlösser
Und bemalten Wände, —
Nur eine solche Leidenschaft,
Sie reicht hin zum Verderben.

Der dritte sprach:

Die Landschaft Ki errang
Der Herrscher Taotang ¹⁾,
Man wich ab von des weisen Ahn' Urkunden,
Und hielt sich nimmer durch's Gesetz gebunden,
So ist das angestammte Land verschwunden!

1) Die Lehnsherrschaft Hia lag in dem Kreise Ki, welcher Schansi und einen Theil von Petscheli umfasste, wo die Könige residirten; Taotang ist der Familienname des Jao.

Der vierte sprach:

Herrlich, herrlich glänzt der Ahn,
Aller Reiche ward er Herrscher;
Und die Norm und die Gesetze
Hinterliess er Sohn und Enkel.
Für Gewicht und Maass
Liegt im Schatz die Norm;
Doch der Lehre ward vergessen,
Und die Verschrift übertreten.
So zerfiel der Ahnen Halle,
Und kein Raum ist da für Opfer.

Der fünfte sprach:

Ach, welch ein Schmerz
Umzingelt das Herz!
Auf Niemand kann ich mich verlassen,
Es will die ganze Welt mich hassen.
Vergebens, dass das Herz zerbricht
Und Schande thront auf dem Gesicht;
Was einmal Laster hat verdorben,
Das wird durch Reue nicht erworben. —

(Schluss folgt.)

Erläuterung des Anfangs der babylonischen Inscription aus Behistun. .

Vom

Schulrath **Dr. G. F. Grotefend.**

Da der Oberst Rawlinson selbst erklärt, dass er in der babylonischen Keilschrift nicht alles zu erläutern wisse, und dazu des Beistandes anderer Forscher bedürfe; so wird es mir niemand verargen, wenn ich als blosser Entzifferer, ohne der morgenländischen Sprachen anders als durch Hülfe eines Wörterbuches kundig zu sein, den Verirrungen abzuhelpen versuche, welche einer völligen Entzifferung hemmend entgegen treten. Nicht Tadel sucht wird meine Feder leiten, sondern Rawlinson's grosse Verdienste um soviel dankbarer anerkennend, weil ich durch sie den Lohn meiner Bemühungen seit funfzig Jahren äрте, will ich nur für die Sprachkundigen einen bessern Grund zu legen suchen. Denn sogleich bei dem Verzeichnisse der Charaktere habe ich zu bemerken, dass ich meistens nur die Begriffsbestimmungen als richtig anerkennen kann: in der Angabe ihrer Laute weichen meine Ansichten eben so sehr ab, als in der Deutung der Lautzeichen. Bei deren Bezeichnung irrt Rawlinson auf dieselbe Weise, wie Westergaard in der medischen Keilschrift irrte, da er sich ängstlich bemüht einem jeden Zeichen einen besondern Lautwerth beizulegen, und dabei allerlei Silbenwerthe annimmt, ungeachtet die semitische Schrift nur Mitlaute zu bezeichnen und die Selbstlaute selten anzudeuten pflegte. Die selbst von Rawlinson nicht ganz auszutilgende Sonderbarkeit, einerlei Laut durch mehrere Zeichen und zugleich verschiedene Laute durch einerlei Zeichen anzudeuten, erklärt sich aus der Art, wie die assyrische Lautschrift, mit welcher die babylonische zusammenstimmt, entstanden war. Die assyrische Keilschrift war ursprünglich eine nur allmählig ausgebildete Begriffsschrift, welche erst nach dem Verlaufe vieler Jahrhunderte zu einer Art von Lautschrift benutzt wurde, in welcher neben einfachen und zusammengesetzten Lauten viele Begriffszeichen beibehalten, und selbst die Bezeichnungen einfacher Laute in mannigfaltig veränderter Schreibung nur für besondere Begriffe gebräuchlich waren, während der anfangs verschiedene Gebrauch solcher Lautzeichen in vielen Fällen sich mit der Zeit verlor und einerlei Laut mehrfach bezeichnet wurde.

Die Aussprache der Eigennamen, welche man zum Grunde legen muss, um die Bedeutung der Zeichen zu erfassen, war in den verschiedenen Schriftarten selten so ungleich, wie Rawlinson annimmt. Sogleich bei dem ersten Worte, welches uns in der babylonischen Inschrift aus Behistun erhalten ist, wird man die Aussprache höchstens im ersten Zeichen verschieden finden, weil die babylonische Mundart das hebräische π mit einem κ vertauschte. Darum mag man *Achamanishiya* für *Hakhāmanishiya* lesen, wie der Grieche *Ἀχαμανίδης* schrieb, ohne deshalb anzunehmen, dass jedes Zeichen einen besondern Silbenwerth gehabt habe. Das dritte Zeichen wurde vielmehr so oft nur wie κ ausgesprochen, dass in Westergaard's *G*, 4. der Schreibung dieses Namens in des Kyrus Inschrift ein besonderes Zeichen für den Selblaut α hinzugefügt wurde. Eben dieses α schalten alle Inschriften aus Persepolis vor dem κ ein, welches sich von dem in Behistun nur scheinbar unterscheidet, während das Zeichen in des Kyrus Inschrift als aus der ursprünglichen Bezeichnung eines Fürsten (*nsi*) hervorgegangen π lautete, wie das Zeichen, welches die Inschriften zu Persepolis nach dem ϖ einschalten, zufolge des hinzugefügten Querkeiles statt der Umschliessung des Winkels und Verticalkeiles mit drei Keilen *shi* zu lauten pflegte. Sowie dieses Zeichen eingeschaltet wurde, um anzudeuten, dass das Schlusszeichen, welches sonst auch nur wie α lautete, wie *ya* auszusprechen sei; so wurde vor dem κ dasjenige α eingeschaltet, welches als ursprüngliches Gottheitszeichen der medischen Aussprache gemäss *an* statt $\pi\alpha$ lautete. Für das ursprüngliche Fürsten- oder Königszeichen, welches dem Worte $\pi\omega\pi$ entsprach, wurde später ein aus den beiden Querkeilen des κ und dem Landeszeichen für π zusammengesetztes Zeichen üblich, welches man statt des π mit einem Schrägkeile unterschrieb. Das Zeichen des Plurals, welches dem Titel *König der Könige* beigelegt wurde, mochte in ausgesprochen werden, wiewohl es vermöge der Zusammensetzung aus einem Winkel für κ und dem ursprünglichen Königszeichen für π , welcher ein Verticalkeil vorgesetzt und in Persepolis auch ein Querkeil untergeschrieben wurde, un lautete. Ohne die beiden Querkeile lautete das Königszeichen *ih* und bezeichnete einen Mann, wie der Verticalkeil vor *Achamanishiya* einen Personennamen andeutete. Sowohl auf das Zeichen eines Mannes, als auf das Zeichen eines Königs folgt in der Inschrift der Name *Pars*; aber am Schlusse des ersten Abschnitts ist ihm das Landeszeichen vorgesetzt, in welchem Rawlinson die einem Dreieck ähnlichen Keile bei Botta wie drei Winkel schreibt, statt dass Layard dafür drei Schrägkeile zu schreiben pflegt. Ursprünglich waren es drei Querkeile, wie man das α mit drei senkrechten Keilen schrieb, weil man von den drei Grundzügen aller Keilschrift den senkrechten Keil als ein α , den wagerechten als ein ι , und den Winkel als ein κ gelten liess. Das erste Zei-

chen des Namens *Pars* ist ein *p*, hinter welchem das einem Babylonier schwer auszusprechende *r* verschluckt wurde; das zweite Zeichen ist ein *s*, welches im Adjective quer gestellt und mit einem doppelten *a* begleitet wurde.

Die Uebersetzung des ersten Abschnitts lautet: „Ein Achämenide, König der Könige, als persischer Mann König des Landes Persien.“ In der Grabschrift des Darius bei Westergaard N. R. 6 f. steht dafür: *Achamanishiya, ish Pa(r)sa bar ish Pa(r)sa* (ein Achämenide, persischer Mann als Sohn eines persischen Mannes). Die Uebersetzung Rawlinson's kann so wenig Beifall finden, als sein Versuch, die mangelhafte Schreibung des zweiten Königszeichens in der Inschrift aus Behistun zu rechtfertigen. Jeder folgende Abschnitt beginnt mit einem gleichen Vortatze, der nach der Bezeichnung des Königs *Daryawesh* drei Zeilen mehr enthält, als der in Westergaard's N. R. 7. Von diesen drei Zeichen ist das erste ein *r*, welches mit zwei Querkeilen in der Mitte als *⌒*, mit einem Querkeile als *⌑*, und ohne Querkeil in der Mitte als *⌐* oder *⌑* gilt. Da das letzte Zeichen bald nachher im Namen des *Aryaramna* als *m* gilt, so wird dadurch das Wort *⌐m* gebildet, wodurch sich Darius als rechtmässigen König bezeichnete. In dem darauf folgenden Verbum ist das erste Zeichen dasjenige *y*, aus welchem im Namen *Daryawesh* durch den Zusatz eines *a* die Silbe *ya* gebildet ist. Das dritte Zeichen ist ein *n*: erklärt man nun das zweite Zeichen für ein *d*, dem ähnlich, welches im Namen des *Wahyasdata* der kleinern Inschrift No. 7. oder *𐎠𐎡𐎢𐎣* (*Esth.* IX, 9) die Stelle eines *r* vertritt; so erhält man das Verbum *𐎠𐎡𐎢* (*spricht aus*) von *𐎠𐎡*. Die beiden ersten Worte nach dem Vortatze, welche Westergaard's C. 20. in umgekehrter Ordnung enthält, sind sich mit Ausnahme desjenigen Zeichens, welches sich im Namen des Landes *Pa(r)thwa* bei Westergaard N. R. 12. als ein *r* ausweist, einander gleich, und beginnen mit der ursprünglichen Bezeichnung eines Vaters, welche einem senkrechten Keile sechs Querkeile vortetzte, statt dass im Zeichen eines Sohnes, mit welchem beide Wörter schliessen, dem senkrechten Keile zwei übereinander gestellte nachgesetzt wurden. Da beide Bezeichnungen, des Sohnes wie des Vaters, in ein *a* übergingen, und der Winkel zwischen denselben als *w* galt; so wurde dadurch das Wort *awá* für *𐎠𐎡𐎢* (*Vater*) gebildet, *𐎠𐎡𐎢𐎣* dagegen ist ein Possessiv für *𐎠𐎡𐎢* (*mir eigen oder mein*). Mit Auslassung des Verbums ist folgt auf diese beiden Wörter der Name des Hystaspes, dessen erstes Zeichen seiner Aehnlichkeit mit dem folgenden *t* ungeachtet *ish* lautete, wie das nach dem *t* folgende Zeichen, welches aus dem *a* mit sechs Querkeilen und dem *t* mit vier Verticalkeilen zusammengesetzt ist, *as*. Im letzten Zeichen wird das *p* durch den hinzugefügten Strich vom ähnlichen Zeichen für *t* unterschieden, worauf die Bezeichnung eines Vaters und ein *w* folgt, welches als Relativ zugleich Zeichen eines Genitiva war.

Die zweite Zeile beginnt mit dem Namen *Aryaramna*, welcher ein zweifaches *r* enthält. Dem ersten, mit welchem der Name *Daryawesh* geschrieben ist, sehen wir, wie im Namen des Xerxes in Westergaard's G. I., das Zeichen der Tausendzahl vorgesetzt, um dadurch die Silbe *ar* zu bilden; das zweite ist dasjenige *r*, mit welchem der Name des Kyrus am Schlusse der kleinern Inschrift No. 7. geschrieben ist. Wie darauf ein *m* folgt, das sich von dem im Namen *Achamanishiya* am Schlusse des zweiten Abschnittes unterscheidet; so ist auch das *n*, welches dem ursprünglichen *n* einen Quer- und Verticalkeil hinzufügt, von dem *n* jenes Namens verschieden, und das letzte Zeichen wird nur wie *a* ausgesprochen. Die Uebersetzung des ganzen Abschnittes lautet: „Darius, ein rechtmässiger König, spricht: Mein Vater (ist) Hystaspes; der Vater des Hystaspes (ist) Aryaramna; der Vater des Aryaramna (ist) Shishpish; der Vater des Shishpish (ist) ein Achämenide.“ Daran reiht sich der dritte Abschnitt mit den drei Worten am Schlusse der zweiten Zeile, deren mittleres Zeichen wie in *yadin* statt eines *n* geschrieben scheint, da die Worte *da kken add* den hebräischen דא קן אד (aus diesem Grunde) entsprechen. Das vorletzte Zeichen habe ich wegen seiner Ähnlichkeit mit dem im Namen des *Wahyasdata* für ein *d* erklärt: Rawlinson zieht ein *g* vor, weil mit demselben Zeichen die Namen der Städte *Rhaga* und *Aghatana* geschrieben sind; vielleicht lag aber auch diesen Namen ein *r* zum Grunde, welches eben sowohl in *d* als in *g* übergehen konnte. Die dritte Zeile beginnt mit einem zusammengesetzten Zeichen, welches *bb* zu lauten scheint, und durch ein hinzugefügtes *r* zum Adverbium wird, das ganz bedeutet. Das Zeichen nach dem zweiten *bb*, wofür die Inschrift das Zeichen eines Vaters als *a* hat, ist einem *p* ähnlich, scheint aber, da es auch oft als *t* gilt, eine ursprüngliche Bezeichnung der Zeit (*ny*) zu sein, da dann ganz jede Zeit dem Ausdrucke von *jehér* entspricht. Erklären wir darauf *nin* dem hebräischen נין nach medischer Aussprache zufolge durch *mächtige*, und *adan* als einen Plural von *add*; so lauten die Worte „von *jehér* (waren) diese (Achämeniden) mächtig.“ Das Zeichen, welches auf das wiederholte von *jehér* folgt, ist ein *n* mit der Zugabe zweier Schrägkeile, wodurch das Wort *nin* für *Nachkommenschaft* oder *Stamm* bezeichnet wird. Das hinzugefügte Suffix *un* ersetzt das Possessiv *unser*, wogegen das Wort *un* nach dem Plurale *a(s)tin* (*Könige*) als Plural des Suffixes *u* oder *y* über *sie* (die Perser) bedeutet. Hiernach lautet der Schluss des dritten Abschnittes: „von *jehér* (waren) unser Stamm Könige über sie.“ *Nina*, *Niroc* oder נירוץ hiess der Stammsitz der assyrischen Könige.

Der vierte Abschnitt beginnt nach dem gewöhnlichen Vorsatze mit dem Zahlzeichen 8, worauf ein Querkeil für die Partikel *in* (*na*), welche Rawlinson immer wie den längern Querkeil für Assyrien *as* liest, ein *u* als Abkürzung für *bb*, und das Zeichen

eines Stammes mit dem Suffixe der ersten Person folgt, obgleich das Wort *áthwa* noch besonders hinzugefügt ist, dessen Bedeutung durch den Zusatz in *panthwa* für *נֶאֱחָז לִּי* (*vor mir her*) näher bestimmt wird. Das *ṛ* nach dem Königszeichen bildet das Wort *n(s)ith* für *Königswürde* oder *Königreich*, und das darauf folgende Verbum lautete *yaswān* von *יָשַׁב* (*besitzen*), da dem *y* ein *s* mit hinzugefügtem Verticalkeile und ein *w* folgt, welches auch als *w* gilt, wie das Zeichen, welches drei oder vier senkrechte Keile mit zwei Querkeilen durchkreuzt. Hinter diesem *w* hat Rawlinson das *n* ergänzt, welches als Suffix der dritten Person galt; es muss aber auch noch ein *n* ergänzt werden zur Andeutung eines Plurals: denn der ganze Abschnitt lautet: „Acht in meinem ganzen Stamme vor mir her haben die Königswürde besessen.“ Im fünften Abschnitte folgen auf den Querkeil, welcher die Partikel *in* vertritt, zwei Zeichen, welche zufolge des Namens '*Uwaxdata* in der kleinern Inschrift No. 7 *zawā* lauten und dem persischen Worte *waxšān* (*Huld*) entsprechen, wofür ich kein besseres Wort zu finden weiss, als *saba* für das chaldäische *ܫܒܐ*. Sind jene beiden Zeichen richtig gelesen, so lautet der Name des Gottes nach der Bezeichnung des Genitijs '*Aúrauxdā*, wobei die medische Vertauschung eines *m* mit *w* um so merkwürdiger ist, weil sie nur bis zum fünften Abschnitte der dritten Columnne Statt findet, in den letzten vierzig Zeilen der Inschrift dagegen, in welchen auch der Name '*Uwaxdata* mit zwei verschiedenen *d* und *t* und eingeschaltetem *a* dazwischen geschrieben ist, beständig ein *m* die Stelle des *w* vertritt, als ob die Inschrift von zwei verschiedenen Steinmetzen eingehauen wäre. Bei *ankhu n(s)i* ist das Verbum *bin* zu ergänzen, weil Darius spricht: „Mit der Huld des Auramazda bin ich König“; auf *n(s)ith ankhu* folgt dagegen das Verbum *ithān*, welchem das Wort entspricht, was ich in den Inschriften zu Persepolis irrig *denan* gelesen habe, weil das mittlere Zeichen dieses Wortes im Namen des *Natūtabet* der kleinern Inschrift No. 3. als *t* oder *d* gilt. Zuzufolge der Uebersetzung: „Auramazda hat mir die Königswürde verliehen“, könnte dieses Verbum auch mit *נָתַן* I Kön. XVII, 14. verwandt scheinen.

Im sechsten Abschnitte enthält der Schluss der vierten Zeile das Pronomen *ddd* im Singulare, ungeachtet ein weiblicher Plural damit verbunden gewesen zu sein scheint, sowie der Deutsche spricht: „Dies sind die Länder, deren König ich wurde“. Das dem Königszeichen beigegebene Suffix *ua* bezeichnet den Plural *über sie*, und *ā*, dessen letztes Zeichen als *Sohneszeichen* *ba* lautet, bedeutet als Niphal von *בָּרָא* *ich wurde*. Von den Ländernamen enthält der erste *Pars* das Zeichen der Silbe *ar* in seiner Mitte, zum Beweise, dass das erste Zeichen nur ein *p* bezeichnete. Im zweiten Ländernamen für *Susa* scheint das erste Zeichen eine Zusammensetzung aus dem ein *s* andeutenden Zeichen der Zehenzahl und einem *š* für die Silbe *sush* zu sein. Das mittlere

Zeichen, welches in den kleinern Inschriften No. 2 u. 5 am Schlusse ausgelassen ist, wie die Silbe *ar* im Namen *Pars* gewöhnlich ausgelassen wurde, ist ein *m*, welches die Stelle eines *w* vertrat, und das dritte Zeichen, welches als *r* den Namen *sushwath* bildet, ist ein Suffix weiblicher Ländernamen, welches auch dem folgenden Namen für *Babel* beigegeben ist. Diesem nur durch das Zeichen einer Pforte (*bab*) angedeuteten Namen ist bei Rawlinson, wie bei Westergaard N. R. 15, statt des Landeszeichens ein *d* oder *th* vorgesetzt, welches die beiden kleinern Keile nicht hinter, sondern vor dem längern Schrägkeile schrieb. Wenn dies kein blosser Zufall ist, so wird dadurch das Wort *ḫ* angedeutet, welches den Ortschaften in Babylonien, wie in Assyrien, Mesopotamien und Syrien, häufig vorgesetzt wurde. Der Name *Ashshur*, welchem bei Westergaard N. R. 15, noch ein *r* beigegeben wird, ist bei Rawlinson nur durch ein *w* nach zwei Querkeilen angedeutet; der Name *'Arab* aber vollständig ausgeschrieben. Aegypten ist, wie bei Westergaard N. R. 16, *Wawesh* genannt, was vielleicht dem griechischen *Μέμψις* entspricht: der bestimmende Zusatz in *Warrath* mag für das hebräische *בְּרָאִת* (*am Nilstrome*) stehen, da bei den Aegyptiern der Nil (*Ἰσθμὸς*) schlechthin *sapo* (*Fluss*) genannt wurde. *Sapa(r)d* und *Ydwan* sind, mit Ausnahme des verschiedenen *d*, wie bei Westergaard N. R. 16. geschrieben, wo in Z. 12. die Namen *'Ariwa*, *Bakhtra*, *Sughd*, vor *Uwarazmi(ya)*, welches bei Rawlinson statt der drei letzten Zeichen zwei etwas verschiedene enthält, vielfach verzeichnet sind. Merkwürdig ist die Bezeichnung der Saken am Paropamisus durch *Paráparisán* und *Khawar* für das hebräische *קָוָר*, wie umgekehrt vorher *'Arima* für *'Ariwa* geschrieben ist, wodurch offenbar die Kimmerier bezeichnet werden. Der letzte Ländername, welcher bei Westergaard N. R. 13. nur mit *d* ohne das folgende *t* geschrieben ist, welches vielleicht durch das dem *d* ähnliche *t* angedeutet war, beweiset, dass dessen letztes Zeichen bei Westergaard als Schluss-*d* galt, welches drei kürzere Querkeile über einem längern schrieb, und mit dem senkrechten Keile über einem Dreieck zu wechseln pflegte: denn bei Rawlinson liest man *Sátagi*.

Das Mahābhāṣhya.

Von

Prof. Dr. Max Müller in Oxford.

Im fünften Bande der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (S. 518 ff.) konnte ich den Freunden Sanskritischer Studien die frohe Nachricht mittheilen, dass in Benares unter Herrn Ballantyne's Leitung eine neue Ausgabe der Grammatik von Pāṇini vorbereitet werde. Dieselbe sollte den Text der Sūtras, den Commentar des Patanjali (das Mahābhāṣhya), den Commentar zu diesem Commentar von Kaiyaṣa (Mahābhāṣhya-Pradīpa), und schliesslich den Commentar zu diesem Commentar über jenen Commentar von Nāgeṣa umfassen. Die Ausführung dieses grossartigen Unternehmens hat keinen Augenblick still gestanden, und die rastlose Thätigkeit des Herrn Ballantyne hat sich hierbei wiederum auf das schönste bewährt. Beim Anfang des Drucks ging ein Theil des fertigen Manuscripts verloren, wie ich aus einem Briefe vom 20. März 1852 erfuhr. Die Abschrift musste von Neuem gemacht werden. Der Druck ging aber noch immer nicht recht von Statten, da der Drucker nicht hinlänglich vorheraitet, und ausserdem der Druckort 30 engl. Meilen von Benares entfernt war. Es wurde also ein neuer Drucker, der Pandit Hanumān Dayāl, der Sohn Devadatta's, des zweiten Professors der Grammatik am Benares College, angestellt; und dieser scheint jetzt seine Aufgabe zur grossen Zufriedenheit Aller zu lösen.

Ueber den Plan der ganzen Arbeit theilt uns Herr Ballantyne Folgendes mit: „Sie dürfen von uns keine Ausgabe des Mahābhāṣhya erwarten, die allen Anforderungen einer Europäischen Kritik entsprechen könnte. Alles was ich Ihnen versprochen kann, ist ein Buch, das für seine Zeit nicht nutzlos sein soll. Die Art wie wir zu Werke gehen, werde ich Ihnen sagen. Wir haben hier an unserm College drei Professoren für Grammatik und einen vierten Pandit (Kācīnātha, Professor der Sāṅkhya-Philosophie), der als Grammatiker eines noch höhern Rufs geniesst als die drei andern. Der Text des Bhāṣhya, mit dem dazu gehörigen Commentar Kaiyaṣa's, und Nāgoji-Bhaṭṭa's Commentar zu Kaiyaṣa, werden von einem der Pandits angestrichen und abgeschrieben.

Die Abschrift wird sodann von allen vier Professoren revidirt. Darauf geht es zur Druckerei, und ich selbst lese die Correctur und besorge besonders die Trennung der Wörter, denn diess wollen die Pandits nun einmal nicht lernen. Sie sind so vertraut mit dem Gegenstand, dass sie auf solche *Minutiae* nicht Acht geben. Eine andere Correctur wird von den Pandits besorgt, und unser gelehrter Drucker selbst theilt mir, und durch mich den hiesigen Pandits seine Bedenken mit. — Wir haben uns aus der ganzen Stadt eine Anzahl von MSS. zusammen gebettelt, welche in einem feuerfesten Schranke aufbewahrt werden, und welche die Pandits mit dem von uns angenommenen Texte collationiren. Die *variae lectiones* sollen in einem Appendix folgen mit kurzen Bemerkungen dazu. Der erste Band wird das *Navāhika* ¹⁾ enthalten, und ich werde eine Vorrede und ein Specimen einer englischen Uebersetzung hinzufügen.“

Vor einigen Tagen, kurz nach meiner Rückkehr aus Deutschland, habe ich nun wirklich die ersten Aushängebogen dieses Werkes erhalten, nämlich 98 Seiten Text, und 20 Seiten Uebersetzung. Jede Seite ist 19 Zoll lang und 11 Zoll breit, ein Format, das allerdings den indischen Manuscripten nachgeahmt, zum Gebrauch aber etwas unbequem ist, da wir nun einmal daran gewöhnt sind unsere Bücher binden zu lassen, und nicht wie die Indier jedes Blatt einzeln aufnehmen. Der Druck ist sorgsam ausgeführt; die Typen sind dieselben, mit denen der Text in der Calcuttaer Octavausgabe des *Manu* gedruckt ist, und das Ganze sieht aus wie ein kalligraphirtes MS. In der Mitte des Blattes steht der Text des *Mahābhāṣya*, darüber und darunter *Kaiyaṭa*, und wiederum darüber und darunter das *Vivarana*. Von den *Sūtras* *Pāṇini's* ist noch keines gedruckt, da bisher noch alles Vorrede und Einleitung ist. Wahrscheinlich werden die *Sūtras* später die mittelste Stelle einnehmen, und vom *Mahābhāṣya* eingeschlossen werden. Dass bei dieser Anordnung auf vielen Blättern weisse Stellen stehen bleiben, ist ein Uebelstand, da dadurch das ganze Werk noch voluminöser und kostspieliger wird.

Dass der Indier kein Werk, und besonders keinen Commentar ohne Vorrede schreiben kann, ist bekannt, und ebenso dass sich diese Vorreden oft mit sehr unnützen Vorfragen beschäftigen. Zu welchem Zwecke wird diess Buch geschrieben? Worüber handelt es? Wer soll es lesen, und wie soll er es lesen? diess sind Fragen mit deren Beantwortung sich die Indischen Commentatoren nicht wenig abmühen. Trotz dem findet man in diesen *Praeambeln* auch so manches Interessante, und das Folgende mag als ein Beispiel davon hier eine Stelle finden.

1) Die ersten 9 *Āhnikas* umfassen nach der Calcuttaer Ausgabe den ersten *Pāda* des ersten *Adhyāya*.

Patanjali fasst sich noch am kürzesten. Er beginnt: „Nun die Wortlehre.“¹⁾ „Dieses Wort Nun,“ fährt er fort, indem er seine eigenen Worte erklärt, „hat die Bedeutung einer Anzeige, und man muss wissen, dass das Lehrbuch, welches Wortlehre heisst, hierdurch angezeigt wird. Was für Worte sind aber (in der Wortlehre) gemeint? Weltliche und Vedische. Was nun zuerst die weltlichen betrifft, so sind sie z. B. Gauṣ, Ochs, Aṇṇ, Pferd, Hasti, Elefant, Ākuniḥ, Vogel, Mṛigaḥ, Wild, Brāhmaṇaḥ, Brahmane. Die Vedischen jedoch sind z. B. Ān no devīr abhiśtāya, (Anfang des Ātharvāṇa), Īṣhe tvā ūrje tvā (Anfang des Yajurveda), Agniṁ īḥ purohitam (Anfang des Rīgveda), Agnā āyāhi vītaye (Anfang des Sāmaveda).“

„Was ist denn nun aber „Wort“, z. B. bei Gauṣ, Ochs? Ist etwa das das Wort, was die Gestalt eines Dinges hat, welche mit Wamme, Schwanz, Buckel, Huf und Horn begabt ist? Nein, sage ich; das heisst Substanz oder Gegenstand (dravya). — Ist also etwa sein Ausdruck, seine Bewegung, sein Blinkeln das, was das Wort ist? Nein, sage ich; das heisst Bewegung (kriyā). — Ist also etwa weiss, blau, braun, bunt das, was das Wort ist? Nein, sage ich, das heisst Eigenschaft (guṇa). — Ist also etwa was bei der Trennung untrennbar, bei der Zerstörung unzerstörbar, was (gleichsam) das Allgemeine ist — ist das das Wort? Nein, sage ich; das heisst Form, *εἶδος* (ākṛtiḥ). — Was ist denn also Wort? Es ist das wodurch, wenn es ausgesprochen wird, die Gesamtvorstellung eines mit Wamme, Schwanz, Buckel, Huf und Horn begabten Wesens eintritt. Für gewöhnlich wird auch ein Laut mit verständlicher Bedeutung²⁾ Wort genannt. Man sagt z. B.: „Gieb ein Wort von dir“, „kein Wort mehr“, „dieser Junge macht viel Worte“, zu einem der sich laut macht. Deshalb ist Laut Wort.“

Hierüber ergiesst sich nun Kaiyaṭa in den folgenden Betrachtungen. Er ruft zuerst Nārāyaṇa an, als den höchsten Geist, sodann Sarasvatī, die Göttin der Rede, sagt, dass er, Kaiyaṭa, der Sohn des Jaigaṭa und Schüler des Maheśvara sei, und kündigt seinen Vorsatz an, einen vollständigen Commentar zum Mahābhāṣya der Tradition gemäss verfassen zu wollen. Als seine vorzüglichste Stütze bei diesem Unternehmen nennt er die Werke Hari's, wohl Bhartṛihari's. Hierauf beginnt die Erklärung der Worte Patanjali's. Der Verfasser des Bhāṣya, sagt er, da er eine Erklärung geben will, spricht sich zuerst über den unmittelbaren Zweck der Grammatik aus, indem er sagt: „Nun die Wortlehre“. Ueber die weiteren Zwecke dieses Zweckes wird er später handeln. Hierauf, um seinen eigenen Satz zu erläutern, erklärt er zuvörderst das Wort „Nun“, welches einen Theil des

1) Atha śabdānuśāsanam.

2) Pratītiapadārthako dhvaniḥ.

ersten Satzes bildet. Das Wort *iti* (welches im Sanskrit auf *atha* [Nun] folgt), dient dazu um das Wort *atha* für sich selbst hinzustellen. Denn nur so, indem es mit den folgenden Worten in einem Satze verbunden ist, kann das Wort *atha* (nun) erklärt werden. Nachdem es so (durch *iti*) für sich selbst hingestellt ist, wird es durch das Pronomen „Dieses“ angezogen, und es wird selbst ein „Wort“ genannt, damit kein Zweifel über den Charakter des „Nun“ übrig bleibe. Nun sagt er aber weiter, „es hat die Bedeutung einer Anzeige“. Anzeige ist Vorwort, und „Bedeutung“ ist soviel als Zweck dieses anzudeuten. Dass die Partikeln etwas andeuten können, ist im *Vākyapadīya* (des Bhaṭṭarīhari) aneinander gesetzt. Hierauf zeigt nun der Verfasser des *Bhāṣya*, was die Bedeutung des Satzes ist, wenn das Wort „Nun“ die Bedeutung einer Anzeige hat, und er thut dies mit dem Worte „Wortlehre“. Hier sieht man, vermöge des nahe dabei stehenden Wortes „Nun“, dass die Wortlehre, die sonst Gegenstand mannigfaltiger Thätigkeiten werden könnte, nichts anderes als *angefangen* werden soll. Das Wort „Wortlehre“ aber ist von ähnlicher Bedeutung als Grammatik. (Hierauf folgt die grammatische Erläuterung des *Compositum* *ṣabdānuṣāsanam*, nach Pāṇ. II, 3, 66; II, 3, 65; und II, 2, 14; welche wir übergangen.) — Da nun aber das Wort (im Sanskrit *ṣabda*) Ton im Allgemeinen bedeutet, und da man glauben könnte, es handele sich hier darum, das Geschrei von Krähen, oder die Töne der Saiten zu lehren, indem, ohne dem was mit diesem Paragraphen beginnt, keine besondere Bestimmung hierüber gegeben ist, so fragt er, „Von welchen“ *sc.* Worten? Dieses Frage-Pronomen bezieht sich auf Wort in Wortlehre, und man muss im Geiste den Sinn des ersten Wortes (Wort) abtheilen, obgleich er mit dem Sinn des zweiten Wortes (Lehre) verwachsen ist. Ebenso fragt man ja, wenn Jemand von einem Königsdiener spricht: sogleich, wess Königs? Indem er nun die volle Antwort giebt, so sagt er, „von weltlichen“ *sc.* Worten. Denn da Grammatik als Appendix des Veda bekannt ist, so versteht es sich eigentlich von selbst, von welcher besondern Classe von Tönen in der Grammatik nur die Rede sein kann, nämlich von Worten im Allgemeinen. Weltliche Worte aber sind solche, wie man sie in der Welt hört, Vedische solche, wie sie im Veda vorkommen. Obgleich nun auch die vedischen Worte in der Welt gehört werden, so werden sie doch noch besonders genannt, um sie auszuzeichnen, wie man sagt: „die Brahmanen sind gekommen, und Vasiṣṭha auch ist gekommen,“ um den Vasiṣṭha auszuzeichnen. Ihre Auszeichnung kommt aber daher, dass sie vorzüglich Barbarismen vermeiden. Möglich auch, dass er unter weltlichen Wörtern nur die der Umgangssprache versteht, und daher sie besonders auführt. — Er führt nun einzelne Worte (*pada*) an, wie Ochs, Pferd, da die Worte des gewöhnlichen Lebens nicht wie die des Veda, an eine bestimmte Reihenfolge

gebunden sind. Im Veda sind die Worte zu eine bestimmte Reihenfolge gebunden, und deshalb führt er hier ganze Sätze an.

Da man nun sieht, wie im gewöhnlichen Verkehre auf Erden kein Unterschied gemacht wird zwischen Wort und Ding, wenn man sagt: „Diess ist ein Ochs,“ oder „dieser ist weiss,“ so wirft er, um den wahren Charakter des Wortes zu erforschen, die Frage auf: „Was ist denn nun aber Wort?“ Welches von den Dingen, die uns entgegen leuchten, wenn wir „Ochs“ wahrnehmen, ist Wort? Hierauf nimmt er die Dinge einzeln darch, indem er sagt: ist etwa das was so ist, Wort? Die Pronomina, welche die Einheit des Subjects und des Prädicats ausdrücken, nehmen wechselsweise das Geschlecht derselben an, so dass nach Belieben hier das männliche Pronomen bei Cabda ¹⁾ (Wort) gebraucht wird.

Wenn es nun heisst: „Nein, sage ich“, so erkennt man, dass Wort nicht Gegenstand sein kann, denn es wird mit besondern Sinnesorganen wahrgenommen. Was sonst noch den Gegenstand betrifft, so ist es klar, dass wenn eine Gegenstandslehre beachtet worden wäre, er gleich zu Anfang gesagt hätte: „Nun die Gegenstandslehre.“ Obgleich nun auf dieselbe Weise es schon widerlegt ist, dass das Wort Eigenschaft, Bewegung und Form sein könne, so führt er diess doch weiter aus, macht jeden Vorschlag einzeln und widerlegt ihn sodann. Da sie alle zum Sinne des Wortes „Ochs“ passen, so wird in Betracht gezogen, ob sie das sind, was das Wort ist. Die Widerlegung ist dieselbe wie zuvor. Unter „Ausdruck“ (ingita) versteht man irgend einen Act des Körpers welcher eine Absicht anzeigt, unter Bewegung (ceshṭita) Zittern des Körpers, unter Blinzeln (nimishita) einen Act des Auges. — Wenn es heisst: „weiss, blau“ u. s. w., so muss man, da Gegenstände vorher schon abgehandelt sind, Weiss und Blau nur für Namen von Eigenschaften nehmen: — Wenn es heisst: „bei der Trennung untrennbar,“ so wird damit die Einheit ²⁾ des Allgemeinen ausgesprochen, und mit den Worten: „bei der Zerstörung unzerstörbar“, wird seine Ewigkeit bezeichnet. Was das Allgemeine ist, ist das höchste Genus, das blosses Sein, welches hier an der Stelle der niedrigeren Genera wie Ochs-sein u. s. w., gebraucht wird; es ist gleichsam das Allgemeine, und das Wort bhūta (geworden) in sāmānya-bhūta drückt hier einen Vergleich aus, wie wenn man sagt pitribhūta (zum Vater geworden). — Nachdem nun Gegenstand u. s. w. widerlegt sind, fragt er: Was ist denn also Wort? worauf sogleich die Antwort folgt: „Es ist das wodurch“ u. s. w.

1) Nāgeṣa führt hier ein anderes Beispiel an: caityam hi yat sâ prakṛitir jalasya, Was Kälte ist, das ist die Natur des Wassers. Ballantyne zeigt, dass es aus Raghuvansa V. 54. genommen ist.

2) Die Einheit, sagt Nāgeṣa, dient dazu, um anzuzeigen, dass das Genus in vielen Dingen inhärent; die Ewigkeit, um anzuzeigen, dass es wirklich inhärent, nicht nur accidentiell verbunden ist.

Die Grammatiker nämlich nehmen an, dass die Bedeutsamkeit eines Wortes oder Satzes in diesen liege ohne Rücksicht auf die Buchstaben (und deshalb spricht das Bhāṣya nicht von der Aussprache der einzelnen Buchstaben, sondern sagt im Singular „Das wodurch“). (Die Buchstaben könnten entweder jeder einzeln, oder alle zusammen genommen Bedeutsamkeit haben.) Läge nun die Bedeutsamkeit in jedem einzelnen Buchstaben, dann wäre es unnütz nach dem ersten noch einen zweiten und dritten Buchstaben auszusprechen. Sieht man diess ein, und lässt die Bedeutsamkeit jedes einzelnen Buchstaben als falsch fallen, so könnte man sagen, dass sie als Gesamtheit Bedeutsamkeit erhalten. Hier nun giebt es wieder zwei Möglichkeiten, indem man entweder annimmt, dass die Buchstaben entstehen oder sich offenbaren. Entstehen sie, so entstehen sie nicht auf einmal, offenbaren sie sich, so offenbaren sie sich einer nach dem andern; in beiden Fällen also bilden sie keine Gesamtheit (und nur in ihrer Gesamtheit sollten sie ja Bedeutung haben). — Sagt man nun endlich, dass sie bedeutsam werden, wenn sie durch einen Act der Erinnerung aufgefasst werden, so würde folgen, dass Worte wie *Sarah* und *Rasah* (Sterne und Nester) keinen verschiedenen Sinn darstellen könnten. Es ist nun aber schon im Vākyapadīya ausführlich dargethan, dass der Ausdruck (*sphoṭa*) als solcher, welcher durch Laute nur hervorgebracht wird, ohne Rücksicht auf die Buchstaben bedeutsam ist.

Da jedoch anderswo der Unterschied zwischen Laut (*dhvani*) und Ausdruck (*sphoṭa*) festgestellt ist, so schadet es nicht, wenn hier beide als gleichbedeutend gebraucht werden. Was er beweisen wollte, war nur, dass Gegenstand, Eigenschaft u. s. w. nicht mit dem Worte „Wort“ zu benennen sind.

In Bezug auf das Beispiel von Jemand der sich laut macht, oder der Lärm macht, könnte man sagen, dass, da Befehl und Verbot sich auf etwas Nicht-Gegenwärtiges beziehen, es schwer ist, die drei Aussprüche auf dasselbe Subject zu beziehen. Jedoch kann man ja auch zu Jemand, der Lärm macht, sagen: Mache Lärm, wenn man befürchtet, dass er aufhöre, und diess verhindern will; und wenn Jemand durch das Hören unangenehmer Laute aufgebracht ist, so sagt er: Kein Wort mehr!

Hiermit schliesst Kaiyaṭa seine Erläuterungen zu diesem Abschnitt, und es bleibt uns jetzt noch übrig, die dritte Stufe zu ersteigen, und Nāgeṣa's Eröffnungen (*vivarāṇa*) anzuhören. Es wird jedoch hinreichend sein, um Wiederholungen zu vermeiden, solche Stellen mitzutheilen, wo sich etwas wirklich Neues und Selbstständiges findet. Nāgeṣa ruft Ćiva mit Ambā, Sarasvatī, die Gurus, die Munis mit Pāṇini an der Spitze, und seine Aeltern, Sati und Ćiva, an; erklärt dass er das Werk Nāgeṣa's (i. e. Paṭanjali's) genau kenne, den Haridikṣhita als Lehrer verehere, und seinen Sold von Rāma, dem Herrn von Ćringavera, erhalte, und

jetzt das Werk Kaiyaṣa's (Bhāṣya-pradīpa) erläutern wolle. Hier auf erklärt er die einleitenden Verse Kaiyaṣa's.

In Bezug auf den Titel von Patanjali's Werk: „Mahābhāṣya“, „der Grosse Commentar,“ sagt er, dass seine Grösse im Vergleich mit andern Commentaren darin bestehe, dass, obgleich er erkläre, er doch auch seine eigene Meinung abgebe, und somit für sich selbst auch Autorität besitze.

Den Grund, warum Patanjali fragt, was für Worte in der Grammatik erklärt werden sollen, giebt Nāgeṣa dahin an, dass man wissen wolle, ob hier ein Werk wie das Ākaṣṭāyana's gemeint sei, was Vedische Eigenheiten ausschliesst, oder ein Prātiśākhya, was nur auf Vedisches Bezug nimmt.

Die Umgangssprache (bhāṣā) erklärt Nāgeṣa als die, welche im Verkehr erwachsener Leute, welche Befehl erhalten oder ertheilen, vorkommt ¹⁾. Auch fügt er hinzu, dass man nur im Veda auf den Accent Rücksicht nehme, nicht im weltlichen Verkehr ²⁾.

Hören wir nun noch schliesslich, was Nāgeṣa über das Wesen des Wortes zu sagen hat. „Wenn es heisst, dass für gewöhnlich kein Unterschied gemacht wird zwischen Wort und Ding, so heisst diess so viel, als dass „Och“ z. B. nie in der Absicht gebraucht wird, den Ton „Och“ darzustellen. Wenn Jemand Etwas vor sich sieht, und um den Namen davon zu wissen, die Frage thut: Was ist das? dann weiss er sehr wohl, dass bei der Antwort: „Diess ist ein Och“, „die Farbe ist weiss“, das Wort den fraglichen Gegenstand als identisch mit sich bezeichnen soll. Die Identität des Wortes und des Dinges ist die Kraft oder Bedeutung ³⁾, und diess ist deutlich dargethan im Commentar zum Pāṇjāla ⁴⁾, und von uns selbst in der Manjūśā nach der Auffassung Hari's ⁵⁾ erläutert worden. — Deshalb ist selbst in Sätzen wie: „Das zweisilbige Wort Rāma brach den Stolz Pinākin's,“ nicht an eine Verschiedenheit zwischen Wort und Ding zu denken. Es wird also gefragt: Was ist Wort, d. h. Was wird mit dem Worte Wort bezeichnet? Die Dinge, die uns dabei entgegen leuchten, sind Ton, Genus, Individuum u. s. w. Was Eigenschaft und Bewegung betrifft, so könnte man sie selbst als mögliches Wesen des Wortes ausschliessen, da sie als solche uns nicht entgegen zu leuchten scheinen, wenn wir wahrnehmen, was durch den Ton „Och“ hervorgebracht wird. Es ist jedoch hier kein Unterschied zwischen Eigenschaft und Eigenschaftlichem, zwischen Bewegung und Be-

1) Bhāṣā prayojyaprayojakavṛddhavyavahāras, tatra prayujyamāṇasām ity arthaḥ. — Das Wort bhāṣā sollte hier im Sanskrit nicht mit prayojya verbunden sein.

2) Loke svarānādarād vede tadādarā ca.

3) Ābaddhārthayos tādātmyam eva śaktiḥ.

4) Vyāsa's Commentar zu Patanjali's Yoga-Philosophie nach Ballantyne.

5) Nach Ballantyne bezieht sich diess auf Bhartṛhari's Vākyapadīya.

wegtem; Wort und Ding haben beide Anspruch auf Wesenheit, und, nach der Regel in Bezug auf das vom Nichtverschiedenen Nichtverschiedene ¹⁾ ist gegen die Möglichkeit der Hypothese nichts zu sagen. Ebenso ist auch kein Unterschied zwischen der letzten Ursache und der Ursache einer Wirkung, welche von der letzten Ursache untrennbar ist. — Oder man könnte selbst sagen, wie Andere, dass die Masse der Eigenschaften den Gegenstand ausmachen, eine Ansicht, welche das Bhāṣya zu V, 1, 119, zu billigen scheint; und dass also, wenn das Wort „Och“ die Masse, es auch die einzelnen Eigenschaften ausdrücken kann, und somit die Hypothese an sich verständlich ist.

Kaiyata fragt: „Welches von den Dingen, welche uns entgegenleuchten, wenn wir „Och“ wahrnehmen, ist Wort?“ Nāgeṣa bemerkt nun hierzu: Da hier nur von Wahrnehmen im Allgemeinen die Rede ist, indem, obgleich man die Form eines Gegenstandes augenscheinlich sieht, die Eigenschaften u. s. w. doch nur in einem allgemeinen Eindruck erscheinen, so ist die Frage hier, der Art nach, die nach dem besondern Duft bei einer Mango-Frucht, die man deutlich vor Augen sieht. Andere sagen, es ist, weil das allgemeine Wissen immer der Frage nach dem specielleren vorhergeht, wie diess auch in der Manjūshā erklärt wird.

Wenn man fragt, was Wort ist, so wird als Antwort zuerst der Gegenstand, dann Bewegung und Eigenschaft beigebracht, weil Bewegung und Eigenschaft im Gegenstand ruhen. Der Grund aber, warum Bewegung vor den Eigenschaften behandelt wird, ist, um auf versteckte Weise anzudeuten, dass Verbunden- und Getrenntheit, welche die Vaiṣeṣhikas als Eigenschaften rechnen, hier zu den Bewegungen gezählt werden ²⁾.

Der Einwurf, dass Ćabda (Wort und Ton) nach Einigen eine Eigenschaft, nach Andern ein Gegenstand ist, und dass deshalb die Antworten: „Nein, sage ich, das heisst Gegenstand; Nein, sage ich, das heisst Eigenschaft,“ nicht zwingend sind, ist nichtig, weil Paṭanjali nur sagen wollte: Nein, das ist eine Eigenschaft hiervon, das ist der Gegenstand hiervon.

1) Der betreffende Nyāya ist „tadabhinnaḥbhinnasya tadabhinnaṭvam,“ „quod ab eo quod ab illo non est diversum, non diversum est, non diversum est ab illo.“ Es ist nur ein verfeinerter Ausdruck für $a = a$.

Ab illo non diversum, ist Nicht-nicht a.

Quod ab eo non diversum est, ist Nicht-nicht-Nicht-nicht a.

Non diversum ab illo, ist Nicht-nicht a; also

Nicht-nicht-Nicht-nicht a = Nicht-nicht a, oder,

$a = a$.

Wir drücken diesen Grundsatz alles Wissens auch sonst wohl so aus: $A : B$
 $B : C$
 $A : C$

2) Vergleiche hierüber meinen Aufsatz in der Zeitschrift d. D. M. G. VI, S. 12.

Nāgeṣa erklärt sich entschieden gegen Kaiyaṣa's Erklärung von Patanjali's Ausdruck Sāmānyabhūtam: Kaiyaṣa meinte, es bedeute gleichsam das Allgemeine, indem nämlich das höchste Allgemeine, das blosse Sein an der Stelle des niedrigeren Allgemeinen, wie Ocha-sein u. s. w. gebraucht werde. Diess, bemerkt Nāgeṣa, wäre so viel als wenn man sagte, der Mango-Baum ist wie ein Baum. Diese ganze Erklärung ist unnöthig — der Ausdruck Allgemeines ist hier gebraucht für Alles was allgemein ist, und es ist kein Grund diess zu beschränken. Zu sagen, dass es eine Vergleichung sei, ist unnöthig; zu sagen, dass etwas zu ergänzen sei, ist schwierig. Man nehme das Wort in seiner eigentlichen Bedeutung, da man es ebenso erklären kann, wie das Bhāṣya selbst „pramāṇabhūta“ im Comm. zum ersten Sūtra Pāṇini's richtig erklärt (nämlich als etwas was Pramāṇa ist). In dem Beispiel „zum Vater geworden“, mag „geworden“ in dem Sinn von ähnlich genommen werden. Diess beweist aber noch nicht, dass es ähnlich bedeutet.

Das Wort „Form“, εἶδος (ākṛiti), welches im Bhāṣya steht, drückt Alles aus, was in Genus liegt. Etymologisch heisst Form (ākṛiti) das, wodurch etwas Selbstständiges dargestellt, von allem Andern getrennt wird. Und wenn es im Bhāṣya heisst: „Allgemeines geworden“, so soll diess eben Alles umfassen, was Allgemeines ausdrückt, nicht nur Genus, sondern auch Form, Gestalt u. s. w.

Kaiyaṣa nun nahm an, wie wir sahen, dass Sphoṭa, der Ausdruck, als solcher, welcher nicht aus Lauten besteht, sondern nur durch Laute hervorgebracht wird, bedeutsam sei. Nāgeṣa fügt hinzu: Die Wahrnehmung, dass diess ein Wort, und diess ein Satz ist, beweist, dass der Sphoṭa als solcher existirt, und dass er als einzeln für sich existirt, ohne Rücksicht darauf, ob das Gedächtniss die Buchstaben in oder ausser der Reihe auffasst (Rasa oder Sara). Meine Ansicht ist die, sagt er: Wie bei einem Zeuge Färbung eintritt durch verschiedene Farben ¹⁾, welche mit verschiedenen Färbestoffen aufgetragen werden, und zwar der Reihe nach, so tritt auch Färbung ein bei diesem einfachen (Sphoṭa), bestehend in verschiedenen Lauten, und zwar eine geordnete Färbung, der Reihe der Aussprache nach. Diese ist fest, und wird wahrgenommen mit der Seele (manasā). Für das Uebrige sehe man die Manjūshā, wo sie über Çakti handelt.

Der Sphoṭa also wird nicht ausgesprochen mit Gaumen oder Lippen, sondern er wird nur offenbart vermittelt der Laute. Das Wort Laut bedeutet den hörbaren Schall (vaikharī), das Wort Sphoṭa (Ausdruck) den innern Ton, der in der Mitte stehen bleibt, aber durch Gaumen und andere Laute hervorgebracht wird.

Man könnte endlich sagen: Wort sei eine Masse von Schall, die aus articulirten Lauten besteht, mit dem Ohr wahrgenommen

1) Das Sanskritische varṇa heisst Farbe und Laut.

wird, und von der Jedermann weiss, dass sie etwas bedeutet. Dass das Wort etwas bedeute selbst für den, der nicht weiter nachdenkt, ist bekannt, und hiermit wäre der erste Theil des Wortes Wort-Lehre erklärt.“

Diess möge einen Vorschmack von dem geben, was wir vom Mahābhāṣya zu erwarten haben. Wenn jede grammatische Form mit derselben Genauigkeit behandelt wird, wie in der Einleitung die erste Hälfte des Wortes Wortlehre, so wird wohl wenig Raum für Zweifel und Ungewissheit bleiben. Hoffen wir nur, dass in den sachlichen Erklärungen das gegenseitige Verhältniss der Commentare sich anders gestalte als bei den philosophischen Vorfragen. Bei diesen ist allerdings das Bhāṣya am klarsten, Kaiyaṭa weniger klar, Nāgeṣa am wenigsten. Ich gebe zu, wenn man sich lange abmüht, findet man, dass selbst Nāgeṣa in seinen Duffteleien durchaus scharf und folgerichtig argumentirt. Aber das Licht, was er verbreitet, ist oft von der Art, dass man vor lauter Licht, das Licht selbst nicht mehr sehen kann.

Ueber Gazzâlî's Ihjâ 'ulûm al-dîn.

Von

Dr. Hitzig.

Im Jahrgange 1847 dieser Zeitschrift S. 212 steht eine vorläufige, karge Notiz von dem in Bern befindlichen Manuscripte des ersten Theiles von Gazzâlî's „Belebung der Religionswissenschaften“. Einer Aufforderung zufolge, ausführlicher darüber zu berichten, bemühte ich mich dasselbe an meinen Wohnort zu bekommen, und habe mich diesen Sommer (1852), wenn auch unter vielen Abhaltungen und Störungen, mehrere Wochen damit beschäftigt, es möglichst genau untersucht und, soviel meine Zeit erlaubte, davon abgeschrieben. Die Sache liegt so, dass nicht sowohl von dieser Handschrift im Verhältnisse zu andern, als vielmehr von dem Inhalte des Buches selbst zu reden seyn wird. Den sich eignenden Theil meiner Arbeit lege ich im Folgenden vor, und will gewärtigen, ob die Veröffentlichung noch weiterer Auszüge verlangt wird. Zugleich mache ich es mir zur angenehmen Pflicht, sofort hier im Eingange den betreffenden Beamten, dem Berner Bibliothekar Hrn. von Steiger, für seine freundliche Bereitwilligkeit, die Handschrift auszuliefern, und dem durch seinen gemeinnützigen Eifer für Förderung aller gelehrten Zwecke längst rühmlich bekannten Dr. Horner in Zürich, durch dessen Hände das Buch in die meinigen kam, im Namen der Freunde unserer Wissenschaft öffentlich den wärmsten Dank abzustatten.

Anlangend zunächst die Geschichte dieses Manuscriptes, dessen Existenz (nebenbei gesagt) kein Geheimniss war, und das ich schon um Ostern 1836 bei dem sel. Dr. Lutz in Bern gesehen habe: so hat zu Ende desselben der Donator, Herr Amad. v. Muralt, die Angabe eingeschrieben, dass er selbiges bei der Eroberung und Plünderung Constantine's den 13. Oct. 1837, damals als Freiwilliger beim französischen Generalstab angestellt, erbeutet habe. Gemäss einer Note S. I war es im Besitze eines 'Abd al-hâliq gewesen. Die Schrift ist ein flüchtiges Cursiv, doch im Ganzen ziemlich lesbar; nur dass die Spur eingelegt gewesener Blumen hin und wieder ihre Züge verwischt hat. Zu den übrigen Leeseichen hat sie in einzelnen Fällen auch die Vocale. Die Ueberschriften und Anfangswörter auch kleinerer Abschnitte sind mit

rother Dinte gross geschrieben. Die Correctheit lässt fast nichts zu wünschen übrig; kaum steht einmal حسب für حسن, وموضع für موضع, يبعد für بعيد geschrieben. Der Abschreiber hat sich nicht genannt, auch kein Zeitdatum angemerkt. Das Exemplar ist übrigens in Leder eingebunden, auf Papier in Folio geschrieben, und enthält 500 Blätter. Die Seite hat gemeiniglich 32—33, bisweilen nur 31, aber auch 34—36 Zeilen; und z. B. folgende Worte: الفكر فهو اشرف العبادات ان فيه معنى الذكر لله تعالى وزيادة امرين machen Eine Zeile aus. Blatt 169—176 ist verkehrt gebunden, so dass Bl. 176 auf 168 folgen sollte; und die Handhabung des Werkes würde viel leichter seyn, wenn dasselbe mit Seitenzahlen versehen wäre. Sein Titel endlich lautet vollständig:

الجزء الاول من كتاب احياء
علوم الدين للامام الغزالي
تغمده الله برحمته
وغفر لنا وله
والمسلمين
اجمعين
امين

Nach kurzem Eingangsworte berichtet der Vf., wie er sich entschlossen habe dieses Buch zu schreiben, durch welches er dem Leser die Bewunderung seiner Gegner benehmen und ihn über seinen (des Lesers) eigenen bisherigen Standpunkt aufklären wolle; dann kommt er auf seine Maxime: Handeln in Gemässheit des Wissens, zu sprechen, mit welcher er die pflichtmässige Reinigung der Seele und Besserung des Herzens zu bewirken hofft. Den rechten Weg des künftigen Lebens zu finden ohne Führer und Freund, sey misslich. Solche Führer sollten freilich die Gelehrten seyn, welche die Erben der Propheten; allein die Zeit habe sich ihrer entschlagen; es gebe jetzt nur noch Nachstoppler; auch reite diese meist der Satan, und das Panier der wahren Religion stehe vereinsamt. Sie konnten kein anderes Wissen, als das von Rechtsentscheidungen, welche der Richter zu Hülfe nehmen könne, um Streitigkeiten des Lumpenpacks zu schlichten, — als Dialektik und Rhythmik; die Wissenschaft aber vom Wege des künftigen Lebens, die Weisheit der Vorfahren (der ersten Muslimen), sey gänzlich in Vergessenheit gerathen; und da die Sache wichtig und der Gegenstand verwickelt, so habe er beschlossen dieses Buch zu schreiben. S. 29 wird die Klage über den Verfall der Wissenschaft wieder aufgenommen. Die Stifter der Schulen hätten

sich mit den Erkenntnissen des lauern, علوم القلوب, beschäftigt und mit dem Wissen nur die Richtung auf Gott gesucht, was bis S. 35 für die fünf Sectenhäupter nachgewiesen wird; während ihre Nachfolger nur Eins mit ihnen gemein haben: die rüstige und eifrige Entwicklung der Folgesätze der Rechtswissenschaft, التشمر والمبالغة في تفاريع الفقه. Auch noch S. 706 macht G. in dieser Weise den laudator temporis acti. Das Wissen selbst aber, welches sich auf das künftige Leben bezieht, theilt er in ein *theosophisches*, auf intuitive Erkenntniß des innern Wesens der Dinge gerichtetes, علم المكاشفة, und in ein *gesellschaftlich-praktisches*, für die Anwendung im Leben bestimmtes, علم المعاملة, welche beiden übrigens (S. 145) mit einander in Verbindung stehen. Das vorliegende Werk soll sich lediglich mit dem علم المعاملة beschäftigen. Dieses letztere sey geboten (S. 15); die drei Stücke der معاملة sind: lassen (nicht thun), thun, fest glauben, ترك, ترك, اعتقاد, فعل.

Er habe, fährt G. fort, sein Werk auf vier أرباع angelegt, also in vier Sectionen getheilt, deren jede zehn Bücher umfasst, so dass wir mithin vierzig Bücher vom ثمان erhalten. Neun Büchern der ersten: von den Stücken des Gottesdienstes, schickt er ein Buch vom Wissen überhaupt voraus, um das Wissen, welches eine Obliegenheit, zu entwickeln, das nützliche Wissen vom schädlichen zu scheiden, und nachzuweisen, wie die Zeitgenossen von der Norm des richtigen Handelns abweichen, sich täuschen lassen durch die „Trugbilder der Wüstenapiegelung“, سراب, und in Sachen des Wissens mit der Schale sich begnügen statt des Kerns. Von andern Schriften über dieselben Gegenstände unterscheidet sich die seinige durch fünf Dinge: sie löse was jene verknüpften, und decke auf was jene verdunkelten; sie ordne was jene zerstreuten, und verbinde was sie trennten; sie fasse kurz was sie in die Länge zogen, und fasse zusammen was sie zersplitterten; sie verwerfe was sie hochhielten, und endlich bestimme sie dunkle, schwer verständliche Dinge, von denen man anderwärts nichts antreffe.

Von der dritten Section, dem Viertel der verderblichen Dinge, ربع المهلكات, sind das erste und das zweite Buch noch in diesem Bande enthalten; die übrigen acht sind: 3. Buch von den Nachtheilen der beiden Lüste: der Bauch- und der Geschlechtslust. 4. B. von den Nachtheilen der Zunge. 5. B. von den Nachtheilen

des Zornes, Hasses und Neides. 6. B. Censur der Welt. 7. B. Censur des Vermögens und des Geizes. 8. B. Censur des Ranges und der Heuchelei. 9. B. Censur des Stolzes und der Selbstgefälligkeit. 10. B. Censur der weltlichen Täuschungen. Die vierte Section schliesslich, das Viertel der heilbringenden Dinge, رُبْعُ

النَّجِيَّاتِ, umfasst folgende Bücher: 1. Von der Busse. 2. Geduld und Dank. 3. Furcht und Hoffnung. 4. Armuth und Enthaltbarkeit. 5. Bekenntniss der Einheit Gottes und Vertrauen auf ihn. 6. Liebe, Sehnsucht und Zufriedenheit. 7. Güte der Gesinnung, Wahrhaftigkeit, Aufrichtigkeit. 8. Beobachtung und Controlle seiner selbst, المِرَاقَبَةُ وَالْمَحَاسَبَةُ. 9. Nachsinnen. 10. Denken an den Tod.

Diese achtzehn Bücher, einem zweiten Theile des Werkes vorbehalten, fallen also auch für unsern Bericht hinweg; und wir wenden uns nunmehr zu dem Inhalte des ersten Theiles, zunächst zum كِتَابِ الْعِلْمِ.

Im 1. Cap. handelt der Vf. von der Vortrefflichkeit des Wissens (der Gelahrtheit, الْعِلْمُ), des Lehrens und Lernens. Seine Erörterung nimmt hiebei den Gang, welchen er auch anderwärts einzuhalten pflegt, dass auf die dicta probantia des Qurān die bezüglichen Aussprüche Muḥammed's, أَخْبَارُ, und auf diese die Aussprüche seiner Gefährten und der spätern Lehrer des Islām, آثار, folgen; die rationellen Belege, شَوَاهِدُ عَقْلِيَّةٌ, machen den Beschluss.

Den Werth des Wissens vermag er nicht hoch genug zu preisen. Die Gelehrten stehen 700 Stufen über den Gläubigen, und zwischen je zwei Stufen liegt eine Wegstrecke von 500 Jahren. Wenn der Gelehrte stirbt, so beweint ihn der Fisch im Meer und der Vogel in der Luft; sein Antlitz wird vermisst, und unvergänglich bleibt sein Gedächtniss. Aehnlich S. 74 ¹⁾. Doch beschränkt Muḥammed und so auch Ibn 'Abbās einen Satz dieser Art auf denjenigen, welcher den Menschen Gutes lehrt, مَعْلَمُ النَّاسِ

خَيْرًا; und auch anderwärts beziehen sich die Lobsprüche nur auf diejenige Gelahrtheit, welche durch das Lehren an Andere übergeht. — Wir heben noch aus, dass nach der Bemerkung Al-Zuhrī's

1) Auch hier also, in den kühnsten Hyperbeln ausgesprochen, jene Selbstüberhebung des gelehrten Wissens, welche durch den ganzen muhammedanischen Orient geht; s. Ali's hundert Sprüche, S. 106, zu Nr. 126, und Catal. libb. mas. bibl. civ. Lips. p. 384, col. 1, adn. 1. Fl.

العلم, das Wissen, männlichen Geschlechts ist und nur männliche Geister dasselbe lieben, und den Spruch 'Alf's: Das Wissen ist besser, als das Haben: das Wissen behütet dich, und du hütest deine Habe; das Wissen verfügt, und über die Habe wird verfügt; die Habe wird durch Ausgeben gemindert, das Wissen aber wächst durch Mittheilung.

Im Abschnitte von den شؤون عقلية bemerkt der Verfasser:

Die wünschenswerthen Dinge werden erstrebt entweder ihrer selbst wegen, oder zugleich um eines andern willen, oder allein wegen eines andern. Letzteres sey der Fall mit dem Gelde; ihrer selbst wegen erstrebe man die ewige Seligkeit; ihrer selbst und eines andern halber die körperliche Gesundheit, z. B. die des Fusses als Freiheit von Schmerz, dann des Gehens halber, und um zu seinen Zielen und Bedürfnissen zu gelangen. So sey auch das Wissen eine Lust an sich, und werde darum seiner selbst wegen gesucht; sodann aber vermittele es seinem Besitzer auch die künftige Seligkeit, nach deren Werthe für die Menschen sich der des Mittels, zu ihr zu gelangen, bemisst. Dieses ist Wissen und Thun, welches letztere ein Wissen von der erforderlichen Beschaffenheit des Thuns voraussetzt; Wurzel des Glückes in dieser und jener Welt ist somit das Wissen. Seine Vortrefflichkeit ist an der seiner Früchte zu erkennen, unter welchen auch angeführt wird die in der Natur der Geschöpfe haftende Ehrfurcht vor demselben, so dass selbst dumme Türken und einfältige Beduinen ihre Scheiche ehren, weil ein grossen Maass von Wissen sie auszeichnet, und sogar das Vieh den Menschen ehrt, weil es merkt, dass der Mensch die für selbiges passende Nahrung unterscheidet.

Im 2. Cap. S. 15 ff. handelt G. vom löblichen und vom tadelnswerthen Wissen. Es wird unterschieden zwischen Wissen, welches eine persönliche Obliegenheit, Selbstpflicht, فَرَضٌ عَيْنٍ, und solchem, für welches Stellvertretung stattfindet, فَرَضٌ كِفَايَةٍ. Jenes sey علم العَامِلَةِ (s. oben S. 174). Eine persönliche Obliegenheit sey z. B. Hochmuth und Selbstgefälligkeit zu lassen u. s. w. Das sey aber nur möglich mit Kenntniss ihrer Grenzen, Ursachen und Merkmale; ohne Kenntniss des Uebels und seiner Ursachen könne man es nicht heilen. Die Kenntnisse, علوم, welche فَرَضٌ كِفَايَةٍ sind, theilen sich in gesetzwissenschaftliche (positiv-religiöse), شَرْعِيَّة, empfangen von den Propheten, nicht geschöpft aus Vernunft, Erfahrung und gewöhnlichem Hörensagen, تَجَرِبِيَّة, عقل, und in nicht gesetzwissenschaftliche, غَيْرُ شَرْعِيَّة, وسماع.

Letztere sind entweder löblich, oder tadelnswerth, oder freigestellt. Zu den löblichen gehört z. B. die Arzneikunst und die Arithmetik; beide sind Bedürfniss, aber wenn in einem Bezirke sich Einer damit abgiebt, so reicht das hin, und die Obliegenheit ist den Andern abgenommen. Tadelhaft ist der Wissenszweig des Zauberns und Beschwörens u. s. w., freigestellt Dichtkunst,

insofern sie nicht unvernünftig ist, لا سَخَفَ فِيهَا, und Geschichtschreibung. Die *شريعة* dagegen sind alle löblich. Sie haben ihre Grund- und Folgesätze (verständesmäßige Entwicklungen aus

jenen), *أصول وفروع*, ihre Vorkenntnisse, *مقدمات*, z. B. Kenntniss der Sprache und der Grammatik, — denn diese sind Hülfsmittel für die Kenntniss des Qorān und der Sunna, da beide eben in einer Sprache und zwar der arabischen erschienen sind —; endlich

ihre vollendenden Kenntnisse, *متممات*, z. B. in der Qorānwissenschaft die Kenntniss des richtigen Lesens und der Organe, mit welchen die einzelnen Buchstaben auszusprechen sind, die Auslegerkunst, die Kenntniss der aufhebenden und der aufgehobenen Stellen, *ناسخ ومنسوخ*, u. s. w.

Gazzālī's Ansicht von der Philosophie wäre mir eigentlich interessant genug, um seine bezüglichlichen Äusserungen vollständig im Grundtexte herzusetzen. Er meint: die Philosophie sey kein *علم* für sich, sondern umfasse viererlei Wissenschaft: 1. Geo-

metrie und Arithmetik. 2. Logik. 3. Theologie, beschlossen in Metaphysik. 4. Naturwissenschaften. Letztere sind zum Theil der Religion feindlich, und in diesem Falle kein Wissen, *علم*, sondern ein Nicht- oder Afterwissen, *جهل*; zum Theil auf Untersuchung der Körperwelt gerichtet, und dann dem Thun der Aerzte verwandt; nur hat dieses den Vorzug ein Bedürfniss zu seyn, während jene überflüssig sind. Die Metaphysik (Religionsphilosophie) müsse man haben wegen der Einbildungen der Neuerer, gerade wie die Pilgrime gegen die räuberischen Araber schützenden Geleites bedürftig sind. Wollten die Araber ihre Feindseligkeiten aufgeben, so brauchten die Wallfahrer keine Schutzwache zu dingen; und ebenso, wollten die Neuerer von ihren Faseleien lassen, so würde man auch nicht mehr Theologie brauchen, als im Zeitalter der Gefährten des Propheten, *عصر الصحابة*, zu finden war. Der Metaphysiker soll aber die Schranken kennen, welche die Religion ihm setzt, und wissen, dass sein Verhältniss zu ihr das des Schutzwächters zum Pilgrim auf dem Wallfahrtswege ist.

Es scheint unmöglich, im Rahmen des Raumes, welchen ich zu beanspruchen wage, von dem reichen Inhalte, der sich hier ausbreitet, ein Miniaturbild zu geben, und zu diesem Behufe Ca-

pitel um Capitel durchzumustern. Ich gehe sofort weiter zum 7. und letzten Cap.: über die Vernunft, عقل, ihre Würde, ihre Wesenheit und ihre Theile.

Aus dem Cap. über die Würde der Vernunft, بيان شرف العقل, dünkt mir namentlich bemerkenswerth des Ausspruch Muhammeds: Das Erste, was der erhabene Gott schuf, war die Vernunft; und er sprach zu ihr: geh' vorwärts, und sie ging vorwärts; sodann sprach er zu ihr: geh' rückwärts, und sie ging rückwärts. Darauf sprach er: Bei meiner Herrlichkeit und Majestät! Ich habe nichts geschaffen, was mehr bei mir gälte, als du. Durch dich will ich geben und nehmen, durch dich belohnen und bestrafen. — Dagegen, fährt G. fort, könnte man einwenden; wenn diese Vernunft ein Accidens ist, wie konnte sie vor den Körpern geschaffen werden; und ist sie eine Substanz, wie kann sie als Substanz selbständig seyn und nicht in sich zurück einschwinden? Doch das gehöre zum علم الكاشفة (s. oben S. 174).

Schliesslich dürfte die Entwicklung der vier Bedeutungen des Wortes عقل — Vernunft und Verstand — es wohl verdienen, dass sie im Wesentlichen durch Uebersetzung wiedergegeben werde.

Erstens bezeichnet es die Eigenschaft, durch welche der Mensch sich vom Thier unterscheidet, und mit welcher er ausgerüstet ist, die intuitiven Erkenntnisse zu fassen und die geheimen Denkverrichtungen vorzunehmen; und das meint Hârith al-Muḥāsibî, wo er über den Begriff der Vernunft sagt: sie sey etwas Angeborenes, durch das die Erlangung der intuitiven Erkenntnisse zuwege gebracht werde, und gleichsam ein in das Innere des Menschen gestelltes Licht; mit ihr sey er ausgerüstet, die Dinge zu erkennen u. s. w. Zweitens bezeichnet es die Erkenntniss, welche sich verwirklicht im Geiste des Kindes, das die Möglichkeit der möglichen und die Unmöglichkeit der unmöglichen Dinge herausfindet, wie die Erkenntniss, dass Zwei mehr ist als Eins, dass Ein Individuum nicht an zwei Orten sich befindet u. s. f. Drittens: die mancherlei Kenntniss, welche aus den Erfahrungen gewonnen wird, von dem Lauf der Dinge. Wen Erfahrungen gewitzigt und Schicksale geläutert haben, den nennt man gemeinhin هائل; wer aber nicht so geeigenschaftet ist, den nennt man ein-

fältig, unerfahren, unverständlich, غبي ضمر جاهل. Viertens: wenn die Kraft dieses Angeborenen sich so weit erstreckt, dass einer den Ausgang der Dinge erkennt und die Begierde zügelt, welche auffordert zur vergänglichen Lust, und sie bezwingt, so heisst der, dem diese Kraft eignet, هائل, weil er vorgeht und zurückweicht nach Massgabe des Gebotes, auf den Ausgang der Dinge zu achten, nicht nach dem Geheiss der augenblicklichen Begierde

n. s. w. Jene erste Vernunft ist Grundlage, Pfeiler, Quelle, die vierte ist letzte Frucht und äusserste Höhe; die beiden ersten sind natürlich, die zwei letzten erworben.

S. 106 schliesst das Buch vom Wissen, und es folgt auf 444 Seiten in vier Abschnitten, فصول, das Buch von den Grundlagen der Glaubenssätze (religiösen Dogmen), كتاب قواعد العقائد. Der vierte S. 137 ff.: vom Glauben, ايمان, und von der Gottergebenheit, اسلام, ihrer Verbindung und Getrenntheit u. s. w., bietet ein weiteres religionsgeschichtliches Interesse dar, da man ja auch schon Christenthum und Glauben für Wechselbegriffe genommen hat. Man warf nämlich beide zusammen, oder unterschied sie, und hielt sie in letztern Falle auseinander, oder liess sie auch zusammenhängen. Muḥammed wurde gefragt: Welcher Theil des menschlichen Thuns ist vorzüglicher (als die übrigen)? أى الاعمال افضل; er antwortete: الاسلام. Man fragte weiter: Welcher Theil der Gottergebenheit ist vorzüglicher (als die übrigen)? أى الاسلام افضل; er antwortete: der Glaube, الايمان; und Gazzālī sieht diesen Ausspruch als einen Beweis an für die Verschiedenheit zugleich und die Uebereinstimmung beider Begriffe.

Auf das Buch von den Mysterien der Reinigung folgen S. 178 die Mysterien des Gebetes in sieben Capp. Beispielsweise heben wir aus dem ersten einige آثار (s. oben S. 175) aus, welche, wie für die betreffenden Sprecher, so auch für Gazzālī selbst bezeichnend sind. S. 201. Ḥātim al-Aṣamm sprach: Ich hatte die Versammlung versäumt; da tröstete mich Abu Ishāq von Buchārā allein. Wenn mir aber ein Kind gestorben wäre, so würden mich mehr als zehntausend Menschen getröstet haben; denn ein geistliches Unglück nehmen die Leute nicht so hoch auf wie ein weltliches. — Abu Huraira, Gott hab' ihn selig, sprach: Es ist einem Menschen besser, dass ihm das Ohr mit geschmolzenem Blei angefüllt werde, als dass er den Gebetruf höre und nicht Folge leiste. — Es wird berichtet, dass Maimān bin Mihrān in die Moschee kam und man zu ihm sagte: die Leute sind bereits weggegangen. Da habe er gesagt: wir sind Gottes, und zu ihm kehren wir zurück! Dieser Rest von Gebet ist mir lieber, als die Präfectur 'Irāqs.

Das 5. Cap. bespricht ausführlich den Freitag in seiner Eigenschaft als Tag der religiösen Zusammenkunft. Das ganze Buch reicht bis S. 272, und ihm folgen bis S. 301 die Mysterien der Religionssteuer, الزكوة, in vier Abschnitten. Der vierte vom Almosen enthält einige bemerkenswerthe اخبار und آثار. Muḥam-

med sagte z. B.: Wenn der Gläubige einen Gläubigen kleidet, so ist er stets in der Hut Gottes, so lang ein Fetsen davon an ihm bleibt. — Loqmān sagte zu seinem Sohne: Wenn du eine Sünde begangen hast, so gib Almosen.

Auf zehn SS. folgen die Mysterien des Fastens. Das Fasten ist der vierte Theil des Glaubens, weil es die Hälfte der Geduld, des halben Glaubens, ist. — Den Eintritt des Ramaḍān zu beglaubigen soll Ein Zeuge hinreichend seyn.

Es folgen die Mysterien der Wallfahrt in drei Capp. Im ersten wird nicht nur sie selbst nach ihrer vielfachen Verdienstlichkeit geschildert, sondern auch Mekka mit dem „alten Gotteshause“, بیت حنیف, und Medina. Wir erfahren (vgl. Weil, Mohammed der Prophet, S. 40.): der schwarze Stein ist ein Edelstein, باقرت, aus dem Paradiese; er wird einst auferweckt werden mit Augen und Zunge, und Zeugniß ablegen. Muḥammed küsste ihn häufig, und so auch 'Omar, welcher aber dann sagte: ich weiss sehr wohl, dass du ein Stein bist, der weder schaden noch nützen kann, und hätte ich nicht den Gesandten Gottes dich küssen sehen, würde ich dich nicht küssen. —

Es folgt nun ein Buch über die Regeln der Qurān-Recitation, آداب تلاوة القرآن, in vier, und ein Buch über die Andachtsübungen und Anrufungen Gottes, اذکار ودعوات. Wir zeichnen eine Erzählung aus, S. 286, wie das Gebet eines auf den Gräberstätten hausenden Besessenen, مجنون في المقابر, um Regen erhört wurde, und merken an, dass in der Aufführung des Gebetes berühmter Persönlichkeiten S. 294 ff. الحضر als Zeitgenosse des Elias erscheint ¹⁾.

S. 404. beginnt das letzte Buch dieser Section, von der Ordnung der ausserkanonischen Gebetsperikopen, اوردان ²⁾ u. s. w. Aus dem Abschnitte von der Verdienstlichkeit der religiösen Verwerthung der Zeit zwischen den „beiden Abenden“, احیة ما بین العشائین, mag folgender Ausspruch Muḥammeds hier Platz finden, weil ihm zufolge die Zeit zwischen den „beiden Abenden“, בין - הערבים, wirklich die Epoche des Sonnenunterganges ist, wie ich dieselbe schon vordem irgendwo erklärt habe. Der Gesandte Gottes sagte: das vor Gott verdienstlichste Gebet ist das Gebet des Sonnenunterganges, welches er keinem Reisenden und keinem Sesshaften erlässt. Mit demselben wird das Gebet der Nacht eröffnet und das Gebet des Tages besiegelt u. s. w. ³⁾.

1) S. Quarante questions, publ. par Zenker, p. 42, l. 15 sqq. Fl.

2) S. Catal. libb. mss. bibl. civ. Lips. p. 405, col. 2, l. 26 u. 27. Fl.

3) Das arabische ما بین العشائین ist entschieden die Zeit zwischen dem Sonnenuntergange und der ersten Nachtwache, oder zwischen dem

Die zweite Section, die der Regeln des Herkommens, *عادات*, beginnt S. 440 mit den Verhaltensregeln bei'm Essen, *آداب الأكل*, unter welche auch die der Gastfreundschaft fallen. S. 461 schliessen sich die Verhaltensregeln bei'm Heirathen an. Die Ehe wird dringend anempfohlen. Zwar gab es auch in Gazzālī's Bereich Leute, die meinten: „das Beste in gegenwärtiger Zeit ist, nicht zu heirathen“, *الافضل تركه في زماننا هذا*; aber mit einem Worte 'Omar bin Chattāb's weist G. nach, dass nur Unvermögen, *عجز*, oder ausschweifendes Leben, *فجور*, zwei tadelnswerthe Dinge, nicht Frömmigkeit, ein Ehehinderniss seyn können. Ibn 'Abbās habe gesagt: Niemand wird vollkommen religiös, bis er heirathet, *لا يتم نسك الناسك حتى يتزوج*; und Ibn Mas'ūd pflegte zu sagen: Wenn ich nur noch zehn Tage zu leben hätte, so würde ich doch gern noch heirathen und nicht unbeweibt vor Gott treten. Auch ist das Halten vieler Frauen dem Sufjān bin 'Ujaina zufolge S. 465 nichts Weltliches; denn 'Alī hatte vier Frauen und siebzehn Knechtsweiber; und Ibrāhīm bin Adham entschuldigte seine Ehelosigkeit nur so, dass er sagte, er bedürfe einer Frau nicht, auch wolle er keine mit sich anführen; aber die Ehe sey dem Cölibat weit vorzuziehen. Gegenüber von fünf Zuträglichkeiten der Heirathens werden nur drei Uebelstände namhaft gemacht. Natürlich muss auch von der Beiwohnung, von der Scheidung, welche die gottverhassteste der freigestellten Handlungen, u. s. w. die Rede seyn; was ich alles hier übergehe.

S. 507 beginnt das Buch von der Einrichtung des Erwerbes in fünf Capp. Es genüge darauf hinzuweisen, wie 'Omar S. 537 die Gültigkeit eines Zeugen prüft. Von S. 544 an läuft durch sieben Capp. das Buch vom Erlaubten und vom Verbotenen. Aus dem sechsten empfehle ich unserer Gegenwart den — bei d'Herbelot auf Fodhail zurückgeführten — Ausspruch Muḥammeds (S. 611): die besten Fürsten sind diejenigen, welche zu den Gelehrten laufen, und die schlechtesten Gelehrten die, welche zu den Fürsten laufen.

Sonnenuntergangs- und dem ersten Nachtgebete, *صلوة العشاء و صلوة المغرب*, a. Caspari zum Enchirid. Stud. unter *عشاء*. Daher fasst Beidāwī, I, p. 119,

l. 17, jene beiden Gebete unter der Benennung *صلوة العشاءين* zusammen, wofür Zamachšārī im Keššāf zu derselben Stelle (Ms. der Hall. Univ.-Bibl., 1. Bd., S. 158, Z. 4) *صلوة المغرب والعشاء* hat. Ebendaher heisst das erste Nachtgebet bei Beidāwī, I, p. 119, l. 9, in einem Ausspruche Muḥammeds *العشاء الآخرة*; vgl. de Saoy's arab. Chrestom., 2. Ausg., T. I, p. 109, l. 5. u. 6. Fl.

S. 630 folgt das Buch von der Geselligkeit, Freundschaft, Gemeinschaft und Vertraulichkeit; drei Capitel. Es bietet von vorn herein eine Fülle vortrefflicher Aussprüche über den Werth und das Wesen der Freundschaft und weise Rathschläge, wie man seine Freunde wählen solle. „Vor einem verärgerten Feinde kann man sich sichern (S. 648), während man einen Freund, welchen Wahsinn anwandelt, zu fürchten hat; denn der Verstand ist von

Einer Art, *فَنّ واحد*, der Wahsinn aber vielartig, *فنون فنون*.“

— „Gemeinbin sind die Menschen wie die Bäume. Die einen geben Schatten, aber keine Frucht: das ist der, welcher in der Welt Vortheil bringt, aber nicht jenseits; denn weltlicher Vortheil ist wie der schnell fliehende Schatten. Andere geben Frucht, aber keinen Schatten: das ist der, welcher für das Jenseits taugt, aber nicht für das Diesseits. Wieder andere geben Frucht und Schatten zugleich, und noch andere keines von beiden, wie der Schotendorn, der die Kleider zerreisst, aber nichts Essbares und nichts Trinkbares bietet.“ — Unter den Gesetzen der Freundschaft S. 651 ff. wird besonders das Bewahren anvertrauten Geheimnisses eingeschärft, „auch wenn das Band zerrissen worden“; und mit zum Schönsten, was irgend über den Gegenstand gesagt ist, dürften nachstehende Worte Muhammed bin Jūsuf von Isfahan zu rechnen seyn: „Wo findet ein treuer Freund seines Gleichen? Deine Verwandten theilen sich in dein Erbe und ergötzen sich an dem, was du hinterlassen hast; während er, sich vereinsamend in Trauer um dich, nachsinnt über das, was du vorausgeschickt hast und was du ihm gewesen bist, und für dich betet im Dunkel der Nacht, während du ruhest unter den Schichten des Erdreichs. Der treue Freund ahmt gleichsam die Engel nach, indem ja ein Ausspruch des Propheten sagt: Wenn der Mensch stirbt, so sprechen die Leute: was hat er hinterlassen? die Engel aber sprechen: was hat er vorausgeschickt? freuen sich seiner wegen dessen, was er vorausgeschickt, fragen ihm nach und trauern um seiner willen.“

Schliesslich werden in diesem Buche noch die gegenseitigen Rechte der Eltern und der Kinder und das Recht des Sklaven erörtert bis S. 703, wo das Buch der Verhaltensregeln für die Absonderung von der Welt, *آداب العزلة*, mit der Bemerkung anhebt, es herrsche viel Meinungsverschiedenheit über Einsamkeit und über Umgang mit Menschen, und welches von beiden dem andern vorzuziehen. Es gab Lehrer (S. 704, 718), welche rathen die Menschen zu fliehen, wie man vor dem Löwen flieht; und Sufjān al-Thaurī meinte wie Amos, die Gegenwart sey eine Zeit des Schweigens, wo man sich zu Hause halten müsse. Al-Fuqail meint, viele Bekanntschaften zu haben sey ein Zeichen von Schwachköpfigkeit, S. 705; „wer sich aber vorzusehen weiss

wie Tāwās (S. 706), der mag immerhin mit den Menschen Umgang pflegen“. Er besuchte den Chalifen Hischām und sprach: wie geht es dir, Hischām? Da ward der zornig über ihn und erwiderte: warum redest du mich nicht an als Fürst der Gläubigen? Er antwortete: darum, weil nicht alle Muslimen über deine Chalifenwürde einig sind; so fürchtete ich zum Lügner zu werden. Auszeichnung verdienen die Geschichtchen vom Feldaraber, der einen Baum zu seinem Gesellschafter, نديم, machte, und von Einem, der bei Büchern und Gräbern verweilte; auch fiesst beiläufig S. 730 die Bemerkung ein, die Wahrheit sey nur Eine.

S. 732 beginnt das Buch von den Verhaltensregeln auf Reisen. Es giebt zwei Arten von Reise, nämlich auch eine innerliche des Herzens von dem Hienieden zum Himmelreiche; das Stillsitzen wird von G. scharf getadelt. Der Inhalt dieses Buches ist ungemein mannigfaltig. Unter Anderem werden elf Obliegenheiten aufgezählt, welche der Reisende vom Anfange des Aufbruchs an bis zum Ende der Rückkehr zu erfüllen habe: z. B. die erste, dass er begangenes Unrecht vorher wieder gutmache, seine Schulden bezahle u. s. w.; die zweite, dass er einen Gefährten wähle und nicht allein ausziehe; die neunte, dass er mit seinem etwaigen Reitthier schonend verfare, es nicht über Vermögen belaste, es nicht ins Gesicht schlage, nicht auf demselben schlafe, weil der Schlafende schwerer aufliegt u. s. f. Wir erfahren, wie es Muḥammed mit dem Reisen hielt, was er gewöhnlich auf die Reise mitnahm; zuletzt wird noch eine ausführliche Anweisung ertheilt, wie man nördlich oder südlich von Mekka reisend die Qibla zu bestimmen habe.

S. 764 ff. Das Buch von der sufischen Musik und Begeisterung, كتاب السماع والوجد.

Der Kādī Abu 'l-Tajjib al-Tabarī überliefert von den alten 'Ulemā's, dass sie السماع für unerlaubt erklärten. Al-Schāfē'ī im Buch von den Verfahrensregeln der Richter, كتاب آداب القضاة, sage (vgl. Silv. de Sacy, Chrest. Ar. I, 122 ff.), das Singen sey ein nichtswürdiges Spiel, ähnlich dem blossen Spasse; wer sich viel damit abgebe, sey ein Blödsinniger, dessen Zeugnis zurückzuweisen.

S. 810. Das Buch über die Anhaltung zum Guten und die Abhaltung vom Bösen, الامر بالمعروف والنهي عن المنكر.

Hinter den Eingangsworten bemerkt der Vf., es sey diess der grosse Angelpunkt in der Religion, und das Geschäft, zu welchem Gott sämmtliche Propheten erweckt habe; und wenn das einmal aufhören sollte, so werde alles und jedes Verderben hereinbrechen. Das Buch hat vier Capp.; im dritten werden die bösen Handlungen, deren Angewöhnung in dem Herkömmlichen be-

gründet ist, المنكرات المألوفة في العادات, abgehandelt und dieselben mehrfach eingetheilt. S. 859 wird gelehrt: Die Unwahrheit, die sich unverhüllt als solche darstellt, und mit der keine Bemäntelung bezweckt wird, gehört nicht zu den منكرات, z. B. wenn Einer sagt: ich habe dich heute schon hundertmal gesucht; ich habe dir das schon tausendmal wiederholt, und Aehnliches, von dem man weiss, dass damit nicht etwas Wahres gesagt seyn soll. — Das vierte Cap. handelt von solcher Ermahnung an die Emire und Sultane, verhehlt dabei aber auch nicht, wie einem die Freimüthigkeit bekommen kann. Es wird erzählt, dass Huṭaiṭ, der Oelhändler, zu Haḡḡāḡ geführt wurde; und als er eintrat, sprach dieser: du bist Huṭaiṭ? Er antwortete: Allerdings! frage wornach dir gutdünkt; denn ich habe Gott zugesagt, bei drei Eigenschaften zu beharren: werde ich gefragt, so sage ich die Wahrheit; werde ich gepeinigt, so bleibe ich standhaft; werde ich unverehrt entlassen, so bin ich dankbar. Da sagte jener: Und was sprichst du von mir? Er antwortete: Ich sage, dass du einer der Feinde Gottes auf Erden bist; du thust gefliessenlich, was er verboten hat, und tödest auf Verdacht hin. Da sagte Jener: Und was sprichst du von dem Fürsten der Gläubigen, 'Abd al-Malik, dem Sohne Marwān? Er antwortete: Ich sage, dass er ein grösserer Verbrecher ist, als du, und du nur eine seiner Sünden bist. Da sagte Haḡḡāḡ: Beleget ihn mit der Züchtigung! und es wurde die Züchtigung an ihm vollstreckt, bis das Rohr Mitleid für ihn fühlte. Sodann legten sie ihn auf den Bauch, banden ihn mit Stricken und hoben an zuzuschlagen, bis sie sein Fleisch losgeschält hatten; aber sie hörten ihn kein Wort sagen. Es wurde dem Haḡḡāḡ angezeigt, er liege in den letzten Zügen; da sprach er: Schafft ihn hinaus und werft ihn auf die Strasse! Ga'far erzählt: Ich ging zu ihm hin, ich und ein Begleiter von uns, und wir sprachen: Huṭaiṭ, bedarfst du etwas? Da sprach er: einen Trunk Wasser; und man brachte ihm einen Trunk. Darauf starb er, achtzehn Jahr alt. Gott sey ihm gnädig! (Vgl. d'Herbelot B. O. p. 442, b.)

Das letzte Buch dieser Section, von den Verhaltensregeln hinsichtlich der Lebensweise und von den Sitten der Propheten, آداب المعيشة و اخلاق النبوة, S. 883 ff. hat es hauptsächlich mit Muhammed zu thun, mit seinen Manieren und Sitten, seinem Reden und Lachen, wie er speiste und sich kleidete. Ausführlich werden S. 892 seine verschiedenen Kleidungsstücke und Anzüge geschildert; dann folgt eine Beschreibung seines Körperbaus, seiner Gestalt und Physiognomie, seiner Gesichtsfarbe, seines Haares und Bartes, ausserdem seiner geistigen Eigenschaften; auch von den Zeichen und Wandern, welche ihn beglaubigten, ist die Rede. Einzelne Züge scheinen neu; oder wissen Weil und Fleischer bereits, dass

sen stimmen überein, dass der (himmlische) Wonnegenuss nur durch Aufgebung des (irdischen) Wonnegenusses erlangt wird, *أن النعيم لا يدرك إلا بترك النعيم*. Noch wird die Seele betrachtet im Zustand der Freude und in dem der Trauer; im letztern ist sie besser. Ihre Erziehung wird verglichen mit dem Abrichten des Falken, mit dem Entwöhnen des Säuglings; es folgt ein Vergleich mit dem Reitthier, welches anfänglich Sattel, Zügel und das Aufsitzen scheut.

Von S. 990 an handelt der Vf. unter neuer Ueberschrift von der ersten Erziehung der Kinder. Das Knäblein ist ein seinem Eltern anvertrautes Gut; sein reines Gemüth ein kostbarer Edelstein, in den noch nichts eingegraben, und nimmt alle Eindrücke auf. Wird nun der Knabe an das Gute gewöhnt, so wird er diessseits und jenseits glücklich, und an seinem Lohne haben seine Eltern, Lehrer und Erzieher Theil; wird er aber an das Böse gewöhnt und sich selbst überlassen wie das Vieh, so wird er elend und verkommt, wird eine Last für den Nacken seines Aufsehers und Pflegers, und es übermeistern ihn die Täuschungen der Welt. „Darum ist es nothwendig, dass wir nach Voraussendung dieser zwei Bücher die Section der verderblichen Dinge, *مهلكات*, vollenden, mit acht Büchern, wenn Gott der Krhabene will“, u. s. w.

Das Manuscript schliesst mit den Worten: *تم الجزء الأول من إحياء العلوم بحمد الله وعونه يتلوه في الجزء الثاني أن شاء الله تعالى كتاب* und es erhellt, dass Gazzālī selbst von dem dritten *ربع* die beiden ersten Bücher noch zu diesem ersten *جزء* herüberggezogen hat. Indem ich aber die Grenzen des mir gewordenen Auftrages innehalte, findet hier auch mein Bericht sein Ziel; und ich schliesse mit dem Wunsche, es möge auch über den zweiten Theil irgend woher Auskunft ertheilt und das ganze Buch bald herausgegeben werden ¹⁾.

1) Vielleicht wird der letzte Wunsch durch Herrn Dr. Springer erfüllt; s. Ztschr. VI, S. 405, Z. 16 ff. Fl.

Ueber das I-King.

Die Texte des Confucius, welche sich auf die verschiedenen Reihenfolgen der Kwa beziehen.

Von

Dr. Gottfried Otto Piper.

Eine den Anforderungen der Wissenschaft entsprechende gründliche Bearbeitung des ganzen I-king würde ein Werk von mehr als hundert Bogen fordern. Was die vorhandene Uebersetzung (Stuttgart 1834 u. 39) betrifft, so kann dieselbe in keinem Theile und in keiner Beziehung als ein treues Abbild des Buches angesehen werden. Wenig anders verhält es sich mit den Uebersetzungen und Erklärungen einzelner Bruchstücke, welche von Zeit zu Zeit veröffentlicht worden sind. Man kann daher das I-king als ein ganz unbearbeitetes Feld ansehen. Will man das was bisher über das I-king geschrieben ist, als Vorarbeit betrachten, so kann man mit gleichem Rechte die ganze sinologische Literatur für eine Vorarbeit halten: denn von den Schwierigkeiten, die dem I-king eigenthümlich sind, ist durch meine Vorgänger noch keine einzige gelöst worden. Wenn man den Leser in ein solches noch niemals erschlossenes Gebiet, das dunkel, weitläufig und erfüllt von räthselhaften Erscheinungen ist, einführen will, so ist die Wahl des Weges sehr schwierig. Ich schritt zunächst zu einer Bearbeitung der vier Anfangsworte *yuen heng li tsching* (Ztschr. Bd. III. S. 273) theils weil sie die ersten sind, theils weil sie sich in fast allen Texten bedeutungsvoll wiederholen, theils weil sie von den ausreichendsten Commentaren begleitet sind, theils endlich, weil sie sich schon seit langer Zeit einer gewissen Berühmtheit erfreuen; wie denn Rémusat 1811 sagt: *ce fameux passage de l'ie king, d'un laconisme désespérant: iouen, heng, li, tsching. On pourrait faire un volume sur ces quatre caractères, sans en épuiser le sens.* Man sollte meinen, es hätte mir am nächsten gelegen, nach dem ersten die übrigen Texte des ersten Kwa zu bearbeiten. Aber, anderer Schwierigkeiten zu geschweigen, wäre dies schon desshalb nicht ausführbar gewesen, weil in jenen Texten mehrere der stehenden Formeln vorkommen, deren Uebersetzung man nur dann für richtig halten kann, wenn sie, gleichförmig durch das ganze Buch angewendet, an jedem



Orte einen entsprechenden Sinn giebt ¹⁾). Eine motivirte Uebersetzung solcher Texte bedarf daher der Bearbeitung der stehenden Formeln als Vorarbeit. Ich hielt es für das Thunlichste und Zweckdienlichste, meiner ersten Arbeit eine flüchtige Charakteristik der verschiedenen Bestandtheile des Buches folgen zu lassen (Ztschr. Bd. V. S. 195), und glaube nunmehr den geeignetsten Schritt zu thun, wenn ich die Texte des Confucius zusammenstelle, die sich auf den ältesten Theil des Buches, auf die wortlosen Figuren, beziehen. Man wird hier verschiedene Zusammenstellungen der Kwa finden, und bemerken, dass in jeder derselben ein Verhältnis zwischen den einzelnen Gliedern behauptet wird. Es liegt darin eine Aufforderung zu Vergleichung der zu diesen Gliedern gehörigen Texte. Gleich wichtig wird es sein, die Eigenthümlichkeiten der Reihe in welcher die 64 Kwa das eigentliche Buch I ausmachen, mit denen der übrigen Reihen zu vergleichen. Nur hierdurch wird es möglich werden, den Zusammenhang der einzelnen Texte zu entdecken, ohne welchen ein inniges Verständniss derselben nicht denkbar ist. Die nächste Aufgabe wäre dann, die Angaben der jüngeren Commentatoren über die bildliche Bedeutung der Kwa und der Linien (*hiao*), sofern sie in den Namen und 386 Texten wiedergefunden werden soll, zu prüfen. Hiernach würde man zu Bearbeitung der stehenden Formeln schreiten müssen. Diese Formeln bilden nicht nur gewisse verwandtschaftliche Gruppen, was auf die Erklärung jeder einzelnen Einfluss hat, sondern sie compliciren sich auch unter einander ²⁾), so dass die Erklärung einer einzelnen Formel sich auf die mehrer andern stützen muss. Ist man nun in jedem dieser Kreise zu befriedigenden Resultaten gelangt, so wird es an der Zeit sein, die Texte des ersten Kwa, wie die jedes folgenden, richtig zu übersetzen und gründlich zu erklären. Ohne diese Vorarbeiten kann man wohl den Sinn einzelner frei gewählter Texte anschaulich machen, aber nicht die volle Bedeutung sechs zusammenhängender Texte.

Die Kwa werden durchschnittlich in dreifacher Beziehung aufgefasst: nach der Reihenfolge (*siu*), dem Stellenwerthe der einzelnen Linie (*wei*) ³⁾ und der bildlichen Bedeutung des ganzen Kwa und der einzelnen Linie (*siang*). Gegenwärtig soll nur das zusammengestellt werden, was Confucius über die Reihenfolge sagt. Aber die nothwendig herbeizuziehenden commentarischen Erklärungen würden lückenhaft werden, wenn man das, was sie über die andern Verhältnisse einmischen, ausschliessen wollte. Ich muss daher etwas über die reiche Terminologie für die verschiedenen Attribute der Kwa voranschicken. Confucius bedient sich folgender Ausdrücke.

1. *wan* Stoff. In Beziehung auf den Sprachgebrauch des Confucius sagt der chinesische Lexikograph: „Der Stoff des Harten und Weichen in einem Kwa“, was mit dem Inhalte des Com-


mentars *twan* stimmt (s. Ztschr. Bd. V. S. 213). Die Neueren bedienen sich des Wortes *twan* gar nicht, sondern sagen statt dessen *tsai* (Stoff). Dasselbe Wort, welches Confucius selbst zu Erklärung seines Wortes anwendet *).

2. *siaŋ* Gestalt, Bild. Wie Confucius dieses Wort gebraucht, ist bereits dargestellt (Ztschr. Bd. V. S. 208—213). Die Neueren bemühen sich, im Einzelnen nachzuweisen, dass das *Kwa* das Bild dessen sei, was sein Name bedeutet, und was der Text des *Wen wang* ausspricht, und dass die einzelne Linie das Bild dessen sei, was der Text des *Tschün kung* ausdrückt.

3. *tschi* fester Körper. Der jüngere Commentar erklärt *tschi* durch das ihm geläufige Wort *ti* (Körper), welches er fast ähnlich anwendet wie *tsai*. Z. B.  „sein Körper (*ti*) ist yin und yang, jedes getheilt (60)  „des *Kwa* Körper ist innen voll, aussen leer“ (62). Man bemerkt, dass anstatt der Worte „hart und weich“ hier „voll und leer“ oder die Namen yang und yin selbst auftreten (a. Bd. V. S. 220).

4. *sin* Herz. Der Gebrauch dieses Wortes scheint bereits bei *Wen wang* und *Tschün kung* vorzukommen *).

5. *sing* Natur, angeborene Eigenthümlichkeit; theils allein, theils zusammen mit dem folgenden *tsing* *). Die Neueren gebrauchen dieses Wort z. B. „des yang Eigenthümlichkeit (*sing*) ist Starrheit und Härte“ (62. 4). Wenn man das mit 1 und 3 vergleicht, so muss man annehmen, dass z. B. unter den Begriff der Härte gewisse Eigenschaften verschiedener Kategorien fallen. Eine solche Annahme kann nicht ohne Rückwirkung auf die Deutung der Texte des Confucius bleiben.

6. *tsing* Trieb; das ist nach der Erklärung des Lexikographen: „Erschütterung und Bewegung in dem *sing* (oder durch das *sing*).“ *Sing tsing*, Natur und Trieb, werden häufig zusammen genannt. So sagt Confucius (*wen yen* Bl. 9) von den beiden letzten der vier Worte, die das *Kwa* des Himmels begleiten: „*li tsching* das ist Natur und Trieb“. Auf ähnliche Weise nennen die Neueren den alten Namen des *Kwa* nach seiner rein lexikalischen Bedeutung den Trieb desselben; z. B. 54  *tui* und *tschin* „ihr Trieb ist Eröffnung und Bewegung“ *).

7. *tschi* Wille; nach der Erklärung des Lexikographen: „was in dem Herzen Meister ist, heisst *tschi*“. Keins der übrigen Worte wird so häufig und in so verschiedenen Formeln angewendet; der letzteren sind gegen 30, wie: der Wille ist innen, der Wille ist aussen, der Wille ist hart, der Wille ist erschöpft, der Wille erlangt noch nicht, der Wille wirkt u. s. w. Der jüngere Commentar bedient sich des Wortes ebenfalls häufig, und z. B. im Gegensatz des thatsächlich Vorhandenen; so begleitet er eine yin-Linie (7, 3) mit dem Worten: „Der Stoff ist weich, der Wille ist hart“.

8. *te* Tugend. Dieses Wort ist schon weitläufig erklärt (Bd. III. S. 278), wo von den „vier Tugenden“ des Himmels die Rede ist. Die Neueren gebrauchen das Wort *te* wie *tsing* (6.). So heisst es von dem Kwa *ken*: „seine Tugend ist Feststehen, sein Bild ist der Berg“. Auch findet man in Beziehung auf die zwei componirenden Kwa den Ausdruck: „der zwei Körper (*ti*) Tugend“.

9. *i* Gerechtigkeit. Die lexikalische Definition des Wortes lautet: „entspringend aus der Menschenliebe und gehend zu Erreichung seiner rechten Stelle“. Ich glaube das Wort, welches die naturgemässe Stellung, den wesentlichen Begriff, die Idee, bezeichnen soll, am einfachsten und deutlichsten durch „das Wesen einer Sache“ wiederzugeben ⁸).

10. *jung* Gebrauch, Dienst. Dieses Wort wird schon von Tschü kung gebraucht, indem er bei dem ersten und zweiten Kwa dem „Gebrauch des yang“ und dem des yin je einen besonderen Text widmet. Confucius stellt das Wort wiederholt mit dem folgenden „rechte Zeit“ zusammen. Die Neueren stellen es in ein gegensätzliches Verhältniss zu dem Körper ⁹).

11. *schü* Zeit, rechte Zeit; wird öfter zusammengestellt mit *i* Gerechtigkeit, und *jung* Dienst.

12. *tao* Weg. Confucius selbst giebt folgende Definition dieses Wortes (*hi tse* Bl. 6): „ein yin und ein yang das heisst *tao*“. Ein yin und ein yang finden wir nirgend weiter beisammen, als auf der untersten Stufe der Quertafel des Fu hi (deren Abbildung Bd. V. S. 197), welche die Wegeslänge für sämtliche 64 Kwa bezeichnet. Auch hier findet sich eine grössere Mannigfaltigkeit von Formeln, z. B.: der Weg ist aus, den Weg verfehlen, den Weg noch nicht verfehlen, den mittlern Weg erreichen u. s. f.

Ich komme nun zu den Reihen der Kwa, und behandle sie in derselben Folge, wie sie das *schue kwa* giebt.

1. „Himmel und Erde: feste Stellung ¹⁰); Berg und Feuchte: durchdringender ¹¹) Dunst; Donner und Wind: wechselseitige Deckung ¹²); Wasser und Feuer: nicht wechselseitige Verletzung ¹³); die acht Kwa: wechselseitige Mischung ¹⁴).“

Der Commentar bemerkt hierzu: „dieses ist des Fu hi Stellung der acht Kwa; Himmel, Süden; Erde, Norden; Feuer, Osten; Wasser, Westen; Feuchte in Ost-Süd; Donner in Ost-Nord; Wind in West-Süd; Berg in West-Nord.“

Es ist die Reihe gemeint, welche den Namen der runden Tafel führt (s. Bd. V. S. 197). Süden ist oben, Westen rechts. Die Kwa werden also von Confucius nicht der Reihe nach genannt, sondern er bildet Paare aus den diametral getrennten Kwa. Bei näherer Betrachtung finden wir, dass die Paare dieselben sind wie auf der von Wen wang entworfenen Geschlechtstafel: Himmel und Erde = Vater und Mutter, Berg und Feuchte = jüngster Mann und jüngste Frau, Donner und Wind = ältester Mann und älteste Frau, Wasser und Feuer = mittlerer Mann und

mittlere Frau. Der jüngere Commentar giebt ferner jedem Kwa ein neues Beiwort, indem er sagt: „oben der Himmel, unten die Erde . . . Der Berg hält Obhut . . . Die Feuchte schiesst fließend daher . . . Der Donner bricht hervor . . . Der Wind erhebt sich . . .“ Anstatt die Worte Feuer und Wasser zu wiederholen, sagt er: „Die Sonne erzeugt das Licht in Osten, der Mond erzeugt den Hauch *phe* ¹⁵) in Westen.“ Wie er dazu kommt, anstatt des Wassers den Mond zu nennen, darüber verbreitet ein anderer Text des Confucius einiges Licht; es heisst da (*schue kwa* Bl. 5) nämlich von dem Kwa des Wassers unter anderen: „es ist das Durchdringen (*tung*), es ist der Mond“. Der jüngere Commentar bemerkt dazu: „Durchdringen das ist des Wassers Natur (*sing*), der Mond das ist des Wassers Trieb (*tsing*)“ das heisst, der Mond, der Ebbe und Fluth macht, ist die Seele des Wassers.

II. „Donner zu Bewegung ¹⁶), Wind zu Zerstreung ¹⁷), Regen zu Befeuchtung ¹⁸), Sonne zu Erleuchtung ¹⁹), *ken* (Berg) zu Feststehen ²⁰), *tui* (Feuchte) zu Eröffnung ²¹), *kien* (Himmel) zu Führung ²²), *kwen* (Erde) zu Bergung ²³).“

Der Commentar bemerkt: „Des vorangehenden Himmels grosse viereckte Tafel (*ta fang tu*). Betrachte ihre Mitte anfangend in *tschin* (Donner) und *sun* (Wind), ihr Netz endigend in *kien* (Himmel) und *kwen* (Erde). So ist es zu Vollendung der Arbeit der unergründlichen Schöpfung und Verwandlung.“ Es ist die sonst sogenannte Quertafel des Fubi gemeint (s. Bd. V. S. 197), welche diese Reihe der Figuren hat: 8. 7. 6. 5. 4. 3. 2. 1. Confucius beginnt die Aufzählung von innen, mit jedesmaliger Umkehrung der Glieder: 4—5, 6—3, 7—2, 1—8. Den auffälligen Umstand, dass nur die vier letzten Kwa mit ihren eigentlichen alten Namen, die vier ersten aber mit den neueren physikalischen Namen genannt werden, hat schon *Tschu tse* angemerkt, ohne jedoch eine Erklärung zu versuchen. Der Commentar verbreitet sich bloss über die Beiworte, wie folgt. „Der Donner ist das Bewegende in den Dingen und hervortreibend ihr Leben und ihren Trieb. Der Wind ist das Zerstreuende in den Dingen, und hinausführend ihre Stokung und Verknötung, beherrschend die Arbeit der Dinge. Der Regen ist das Befeuchtende in den Dingen, und dem Trockenen Absterbenden zur Pflege. Die Sonne ist das Erleuchtende in den Dingen, und dem Dunkelen Feuchten zur Trocknung, ausbreitend die Arbeit der Dinge. *Ken* (Berg) ist zum Feststellen der Dinge, aussendend Leben und Trieb, bindend, sammelnd und nicht abweichend. *Tui* (Feuchte) ist zu Eröffnung der Dinge, aussendend Leben, stützend jedes für sich Wandelnde, und erfreuend, ausbreitend, vollendend die Arbeit der Dinge. *Kien* (Himmel) bei *tui*, und wohnend am Anfange der Tafel, hat den Weg (Bestimmung) des Führers, ist des Dinge Erschaffens Meister. Die sechs Kinder werden alle gemeinsam geführt in *kien*, und getheilt geleitet zu einträchtiger Folge. *Kwen* (Erde) bei *ken*, und wohnend am

Ende der Tafel, hat den Weg (Bestimmung) der Bergung, ist des Dinge Nährens Speicher. Die sechs Kinder sind alle geräumig eingeschlossen in *kwen*, und wahrnehmend die Zeit zum Aufgange.“

III. Der Herr geht auf in *tschin* (Donner), ordnet ²⁴) in *sun* (Wind), sieht einander ²⁵) an in *li* (Licht), thut den äussersten Dienst in ²⁶) *kwen* (Erde), eröffnet das Wort ²⁷) in *tui* (Feuchte), kämpft ²⁸) in *kien* (Himmel), mühet sich ²⁹) in *kan* (Wasser), vollendet das Wort in *ken* (Berg).“

Der Commentar erklärt zunächst das Wort „Herr“: „*li* ³⁰) das ist der Herr und Lenker des Himmels“. Was die Reihe betrifft, so sagt er: „diese Stellung der Kwa ist von Wen wang bestimmt.“ Die Reihe entspricht allerdings der Figur, welche den Namen des Wen wang trägt (zu Bl. 6) und die acht Kwa kreisförmig geordnet hat: Feuer oben in Süden, Wasser unten in Norden, Donner und Feuchte in Osten und Westen. Himmel Nord-West, Wind Süd-Ost, Berg Nord-Ost, Erde Süd-West. Diese Reihe scheint die meiste Geltung behauptet zu haben; denn *tung* ist der stehende Name für Osten, und bedeutet zugleich Bewegung, während das gleichlautende Wort, dessen eigentliche Bedeutung die letztere ist, von Confucius gewählt ist, den alten Namen des Donners zu erklären. Confucius beginnt mit Osten, und schreitet regelmässig über Südosten und Süden bis zu Ende, Nordost. Die Commentatoren deuten mehrfach darauf hin, diese Reihe bezeichne den Kreislauf eines Jahres. Doch möchte über diesen Punkt keine Einstimmigkeit herrschen, da die anders gereihete runde Tafel des Fuhi, welcher die Reihe bei I. entsprechen soll, als jüngere Beischrift die 12 Tages- und Jahreszeiten in regelmässiger Folge erhält.

IV. Alle Dinge gehen auf in *tschin*; *tschin* ist das östliche Viertel. Sie werden geordnet ³¹) in *sun*; *sun* ist Ost-Süd; ordnen, das heisst aller Dinge klare Ordnung. ³²). *li* das ist das Licht, und aller Dinge gänzliches einander Erblicken; des südlichen Viertels Kwa. Der vollkommene Mensch ³³) wendet sich nach Süden, und belauscht, was unter dem Himmel nach dem Lichte strebt, und beherrscht alles dieses zusammengekommen. *kwen* das ist die Erde, und das was alle Dinge gänzlich bis auf das Aeusserste ernährt; deshalb heisst es „den äussersten Dienst thun in *kwen*“. *tui* ist Herbstmitte, wo aller Dinge Eröffnung ³⁴) ist; deshalb heisst es „das Wort eröffnen in *tui*“. Sie kämpfen in *kien*. *kien* ist das Kwa des West-Nordens; es sagt, dass *yin* und *yang* einander decken ³⁵). *kan* das ist das Wasser, des gerade nördlichen Viertels Kwa, das Kwa des sich Mühens, wo alle Dinge zurückkehren ³⁶); deshalb heisst es „sich mühen in *kan*“. *ken* ist das Kwa des Ost-Nordens; wo alle Dinge ihr Ende vollbringen, und wo sie ihren Anfang vollbringen ³⁷); deshalb heisst es „das Wort vollenden in *ken*.“

Der Commentar bemerkt zu diesem Texte unter andern Folgendes. „Grossentheils noch nicht erklärt“. „Das Obige (der vorige Text) nennt den Herren, dieses nennt aller Dinge Folge. Der Herr, wie er aufgeht und eingeht.“ „Der Geist des Herrn kreist ohne Anstoss, das ist die Reihenfolge der Verwandlung und Geburt aller Dinge.“

V. „Geist“³⁰) das ist was alle Dinge geheimnissvoll verwandelt³⁰), und ist das Wort⁴⁰). Bewegen alle Dinge, das ist am meisten schnell im Donner. Verflechten³¹) alle Dinge, das ist am meisten schnell im Winde. Dörren³²) alle Dinge, das ist am meisten trocken im Feuer. Eröffnen alle Dinge, das ist am meisten eröffnend in der Feuchte. Befeuchten alle Dinge, das ist am meisten feucht im Wasser. Endigen alle Dinge, anfangen alle Dinge, das ist am meisten vollendet in *ken* (Berg). Deshalb knüpfen sich³³) Wasser und Feuer an einander, Donner und Wind empören sich³⁴) nicht gegen einander, Berg und Feuchte (haben) durchdringenden Dunst. Hernach sind Wechsel³⁵) und Verwandlung fähig, alle Dinge fertig zu vollenden.“

Der Commentar bemerkt hierzu: „Dieses lässt Himmel und Erde aus, und nennt ausschliesslich die sechs Kinder, damit man sieht, dass sie mittels des Geistes sind.“

VI. „*Kien* ruhelos, *kwen* fügsam, *tschin* bewegend, *sun* eingehend, *kan* fallend, *ki* anhängend, *ken* feststehend, *tui* eröffnend“³⁶)“.

Der Commentar schreibt zu diesem Texte: „Dieses nennt der acht Kwa Natur und Trieb“; und: „das Buch I hat die acht Kwa, zu durchdringen des Geistes und Lichtes Tugend.“

VII. „*Kien* ist das Pferd, *kwen* ist das Rind, *tschin* ist der Drache, *sun* ist das Huhn, *kan* ist das Schwein, *ki* ist der Fasan, *ken* ist der Hund, *tui* ist das Schaf“³⁷)“.

Die Beischrift lautet: „das Ferne zusammen genommen als Ding (Geschöpfe) wie dieses.“

VIII. „*Kien* ist das Haupt, *kwen* ist der Bauch, *tschin* ist der Fuss, *sun* ist die Hüfte, *kan* ist das Ohr, *ki* ist das Auge, *ken* ist die Hand, *tui* ist der Mund.“

Die Beischrift sagt: „das Nahe zusammen genommen als Körper (Ich, Person) wie dieses. Die jüngeren Beischriften der letzten drei Reihen sind sämtlich wörtliche Entlehnungen aus dem nachstehenden Texte des Confucius (*hi tsu* Bl. 20): Vor Alters *Pao hi schi*; welcher herrschte unter dem Himmel, richtete sich empor, und betrachtete dann die Gestalten in dem Himmel, bückte sich, und betrachtete dann die Gesetze³⁸) in der Erde, des Geflügels und Wildes Bilder³⁹) in der Fügung⁴⁰) der Erde. Das Nahe nahm er zusammen als Körper (Ich, Person). Das Ferne nahm er zusammen als Ding (Geschöpfe) und in richtigem Beglücke schuf er die acht Kwa, zu durchdringen des Geistes und Lichtes Tugend, zu unterscheiden (classificiren) die Triebe aller Dinge.“

IX. „*Kien* ist der Himmel, deshalb hat es den angemessenen Namen ¹²⁾ in „Vater“. *Kwen* ist die Erde, deshalb hat es den angemessenen Namen in „Mutter“. *Tschin* sucht einmal ¹³⁾, und findet das Männliche, deshalb heisst es grosser (ältester) Mann. *Sun* sucht einmal, und findet das Weibliche, deshalb heisst es grosse (älteste) Frau. *Kan* sucht nochmals, und findet das Männliche, deshalb heisst es mittlerer Mann. *Li* sucht nochmals, und findet das Weibliche, deshalb heisst es mittlere Frau. *Ken* sucht dreimal, und findet das Männliche, deshalb heisst es kleiner (jüngster) Mann. *Tui* sucht dreimal, und findet das Weibliche, deshalb heisst es kleine (jüngste) Frau.“

Der Commentar sagt: „die durch Wen wang bestimmte Reihenfolge“; nämlich die Geschlechtstafel (s. Bd. V. S. 199). Die Dunkelheit des Textes sucht er durch folgende Deutung zu beseitigen: „*Tschin* ≡ ≡ ist *kwen* (Erde) anfänglich suchend in *kien* (Himmel) und findend des *kien* anfangende Linie; deshalb heisst es ältester Mann. *Sun* ≡ ≡ ≡ ist *kien* (Himmel) anfänglich suchend in *kwen* (Erde) und findend des *kwen* anfangende Linie, deshalb heisst es älteste Frau. *Kan* ≡ ≡ ≡ ist *kwen* (Erde) nochmals suchend in *kien*, und findend des *kien* mittlere Linie“ u. s. w. ¹⁴⁾.

Confucius selbst rechtfertigt die in Rede stehende Anordnung der Kwa noch an anderem Orte (*hi tse* Bl. 22). „Die yang-Kwa haben eine Mehrheit des yin, die yin-Kwa eine Mehrheit des yang. Weshalb das? Die yang-Kwa haben ungerade Zahl, die yin-Kwa gerade Zahl. Welches ist ihrer Tugend Wandel? Yang, ein Führer und zwei Völker, hat den Weg des *kien tse*; yin, zwei Führer und ein Volk, hat den Weg des kleinen Menschen“ ¹⁵⁾. Der Commentar bemerkt dazu: „Alle yang-Kwa (≡ ≡ ≡ ≡ ≡) haben durchgängig fünf Linien, alle yin-Kwa (≡ ≡ ≡ ≡ ≡) haben vier Linien. Führer heisst yang, Volk heisst yin“. Hiermit endigen die Texte, welche sich mit den in der Abtheilung der Tafeln (*tu*) zusammengefassten verschiedenen Reihen der Kwa beschäftigen. Derjenigen Reihe, in welcher die 64 Kwa das eigentliche Buch I ausmachen, widmet Confucius einen besonderen Abschnitt, betitelt *sin kwa tschuen* das ist „die Lehre von der Reihenfolge der Kwa“. Er hat sich in diesem Abschnitte die Aufgabe gestellt, die von Wen wang und Tschü kung mit ihren Texten begleitete Reihe als eine physikalisch begründete darzustellen. Die bei den Uebersetzern beliebte Auffassung, nach welcher sich das Buch I vornehmlich oder gar ausschliesslich mit den politischen Bewegungen bei Gründung der Tschü-Dynastie beschäftige, steht sonach mit der Auffassung des Confucius in geradem Widerspruche. Es bedarf keiner Erwähnung, von wie ausgezeichnete Wichtigkeit es ist, über einen solchen Gegenstand einen Gewährsmann wie Confucius zu hören. Um so erstaunlicher ist es, dass die Uebersetzer diesen ganzen Abschnitt, welcher II. p. 577 stehen sollte, übersprungen haben, und nur hier und

da in den Anmerkungen einige Worte aus demselben aufnehmen. In der Regel sagen sie nur: eadem est mens Confucii in tse kua tchouen (II. p. 225); oder: ita Confucius interpretesque philosophantur (II. p. 257); oder gar: ita Tching tse post Confucium (II. p. 194). Sehr oft aber, und nicht selten gerade an den wichtigsten Stellen, wie bei dem 31. Kwa, lassen sie das *siu kwa* ganz unerwähnt. Entsprechend der Einteilung des Buches in „oberes king“ (Kwa 1—30) und „unteres king“ (Kwa 31—64. s. Bd. V. S. 217) zerfällt das *siu kwa* in zwei Theile. Ich füge die Uebersetzung des Anfanges beider Theile bei. Eine wörtliche Uebersetzung dieser Texte ist, theils des grossen Lakonismus, theils anderer Verhältnisse wegen, fast unmöglich. Doch ist es sehr wichtig zu sehen, in welche sprachliche Form sich die Gedanken hier gekleidet haben. Ich gebe daher, ausser der folgenden freieren Uebersetzung, in den Anmerkungen die Probe einer wörtlichen ⁵⁶). Die voranstehenden Zahlen sind die Zahlen der 64 Kwa, und die unterstrichenen Worte sind die Namen derselben.

„Die Lehre von der Reihenfolge der Kwa“ „Oberes Buch.“

1. 2. 3. „Es sind Himmel und Erde, hernach werden alle Dinge. Der Zwischenraum des Himmels und der Erde ist eine Fülle, die alle Dinge hervorbringt; desshalb kommt es zu *Beengung des Keimes*. *Beengung des Keimes* ist die Fülle; der Dinge beginnende Geburt“ ⁵⁷).
4. „Die neugeborenen Dinge müssen Bedeckung haben; desshalb kommt es zu *Bedeckung*; das ist der unreife Zustand der Dinge“ ⁵⁸).
5. „Sind die Dinge unreif, so können sie nicht ohne Ernährung bleiben; desshalb kommt es zu *Abwartung*; *Abwartung* das ist der Weg des Trinkens und Essens“ ⁵⁹).
6. „Trinken und Essen muss Streit herbeiführen; desshalb kommt es zu *Streit*“ ⁶⁰).
7. „Streit muss es zu Aufstand der Menge bringen; desshalb kommt es zu *Heerschaar*; die Heerschaar ist die Menge“ ⁶¹).
8. „In der Menge muss Ordnung statthaben; desshalb kommt es zu *Ordnung*“ ⁶²).
9. „Ist Ordnung, so muss Nahrung stattfinden; desshalb kommt es, dass *das Kleine nährt*“ ⁶³).
10. „Haben die Dinge also Nahrung, so wird der heilige Brauch eingeführt; desshalb kommt es zu *vorgeschriebenem Wege*“ ⁶⁴).
11. „Vorgeschriebener Weg und freier Verkehr, dann ist Sicherheit; desshalb kommt es zu *freiem Verkehr*; freier Verkehr das ist gehen und kommen ohne Erschöpfung“ ⁶⁵).
12. „Die Dinge können nicht bis zu Ende in freiem Verkehr sein, desshalb kommt es zu *Hinderung*“ ⁶⁶).
13. „Die Dinge können nicht bis zu Ende in Hinderung sein; desshalb kommt es zu *Einigung der Menschen*“ ⁶⁷).

„Unteres Buch.“

31. „Es sind Himmel und Erde, und hernach sind alle Dinge. Sind alle Dinge, dann sind Männliches und Weibliches. Sind Männliches und Weibliches, dann sind Gatte und Gattin. Sind Gatte und Gattin, dann sind Vater und Kind. Sind Vater und Kind, dann sind Herr und Diener. Sind Herr und Diener, dann sind Oberes und Unteres. Sind Oberes und Unteres, dann wird Brauch und Gerechtigkeit durch Vereinigung“⁶⁸).
32. „Des Gatten und der Gattin Weg kann nicht ohne Dauer sein; deshalb kommt es zu *Dauer*“⁶⁹).
33. „Die Dinge können nicht auf die Dauer ihren Ort behalten, deshalb kommt es zu *Rückrag*“⁷⁰).
34. „Die Dinge können nicht bis zu Ende zurückweichen, deshalb kommt es zu *Grösse und Macht*“⁷¹).
35. „Die Dinge können nicht bis zu Ende ihre Macht haben; deshalb kommt es zu *Aufsteigen*“⁷²).
36. „Was aufsteigt, muss wo verwundet werden (indem es anstösst); deshalb kommt es zu *offenbarer Verwundung*“⁷³).
37. „Was aussen verwundet ist, muss umkehren in sein Haus“ u. s. w.⁷⁴).

Die zusammenhängenden Stücke aus beiden Abschnitten sind hinreichend, um den Charakter des *siu kwa* anschaulich zu machen, und zugleich zu zeigen, welchen Einfluss auf das tiefere Verständnis der ältesten Texte diese Schrift des Confucius beansprucht. Die Texte 1—5 bezeichnen unverkennbar die Reihe als eine kosmogonische. Die Commentatoren erklären die folgenden durch unmittelbare Beziehung auf die menschlichen Angelegenheiten. In den Texten des Confucius selbst möchte etwas Entsprechendes nicht so bestimmt hervortreten, und manches möchte solcher Auffassung geradezu entgegenstehen; zumal der Umstand, dass erst das 31. Kwa von der Gründung der menschlichen Familie redet.

Ich lasse zum Schlusse die Worte des Confucius folgen, mit welchen er das Buch *I* feiert, dessen Deutung er sich zur Lebensaufgabe gemacht hatte. Er sagt von den Figuren:

„Ihr Name mit dem sie heissen, ist klein; ihre Art zu der sie gehören, ist gross;“

„Ihr Sinn in erhabener Ferne; ihre Sprüche Bilderschmuck, ihre Worte Winkelzüge“⁷⁵).

„Dieses Buch *I* ist der vollkommenen Menschen Ort zu Begründung der Tiefe, und Entdeckung des Geheimen“⁷⁶).

„Das Zeichen erschöpft das Wort nicht, das Wort erschöpft den Gedanken nicht; also hat dann der Gedanke der vollkommenen Menschen sein nicht Verständliches“⁷⁷).


Es giebt kein chinesisches Buch, an welches sich der Name des Confucius so innig, so vielseitig und bedeutungsvoll knüpfte,

wie an das Buch I. Aber nicht einmal der Ruhm und die Grösse dieses Namens hat bis jetzt vermocht, diesem räthselhaften Buche die Aufmerksamkeit der gebildeten Welt in dem Maasse zuzuwenden, wie sie jedes Denkmal verdient, welches bei dem Volke, dessen Eigenthum es ist, in uraltem und hohem Ansehen steht.

Anmerkungen.






1) In der vorhandenen Uebersetzung ist dieser Punkt ganz aussor Acht gelassen. Die Worte *wu kiêu* (ohne Fehler) werden übersetzt: nulla est culpa (I. p. 179), nullus error (I. p. 269), sine ullo malo (I. p. 299), nullum est malum (I. p. 309), nullum erit malum (II. p. 231), sed sine peccato (II. p. 110), nullum est in eo vituperium (II. p. 348). *Lí kiên ta jím* (das *lí* sieht den grossen Menschen) wird gegeben: oportet convenire magnum virum (I. p. 174), und utitor visu magni viri (II. p. 251). Die Worte *ko tsching* (mögliche Lösung) werden übersetzt: potest dure (II. p. 16), expedit ut sit rectum (II. p. 205), oportet ut sit solidum (II. p. 84). Das gerade Gegenheil von *ko tsching*, das *tsching* potentia, ist *kiu tsching*, das *tsching* actu, wörtlich: wohnendes, statthabendes *tsching*. Das letztere wird übersetzt: si in soliditate determinat (II. p. 102). Wird aber zugleich das dritte Attribut des Himmels genannt: *lí kiu tsching*, so werden diese drei Worte gleichlautend mit *ko tsching* übersetzt: oportet ut sit soliditas (II. p. 6). Die Worte *yên fu* (es ist Eintracht, Sicherheit) werden gegeben: erit certissime (II. p. 148), cum certa teneat (II. p. 30), postea credit (II. p. 272), si sit cum soliditate (I. p. 320), est solidum (I. p. 349). Wie man sieht, wird hierbei das Wort *fu* unter anderem gleichlautend mit dem vierten Attribute des Himmels, *tsching*, übersetzt.




2) Ich zähle beispielsweise die stehenden Formeln auf, welche sich an das Wort *tsching* knüpfen: 1. *lí tsching*, Fügung, Lösung. 2. *yung tsching*, dauernde Lösung. 3. *kiên tsching*, zögernde, schwierige Lösung. 4. *gên tsching*, stille Lösung. 5. *kiu tsching*, statthabende Lösung. 6. *ko tsching*, mögliche Lösung. 7. *pu ko tsching*, nicht mögliche Lösung. 8. *tsching kí*, die Lösung ist glücklich. 9. *tsching hiung*, die Lösung ist unglücklich. 10. *tsching lí*, die Lösung ist furchtbar. 11. *tsching lin*, die Lösung ist geizig. 12. *tsching wu kiêu*, die Lösung ist ohne Fehler. Man hat nun ohne Zweifel die Formel *lí yung tsching* als eine Complication von 1 und 2, *lí kiên tsching* als eine solche von 1 und 3, *yung tsching kí* als eine von 2 und 8, *gên tsching kí* als eine von 4 und 8 u. s. f. zu behandeln.

3) Das Wort *wei*, welches sowohl bei Confucius als auch bei den Neueren den Stellenwerth der Linie bezeichnet, findet sich indessen auch als Ueberschrift einiger Figuren, wo es die Stellung der ganzen Kwa zu einander meint. Confucius nennt die in der Linie personificirte Macht schlechthin *wei*, Stelle. So im *tuwán* zum ersten Kwa: *íu wei schí tsching sching íu lung* d. h. „die sechs Stellen, rechtzeitig vollendet, besteigen die sechs Drachen“ d. i. die sechs yang-Linien. Die Neueren gebrauchen das Wort am häufigsten bei Bezeichnung der vierten und fünften Linie, z. B. *sching jím tant tien tse tschi wei* d. h. der vollkommene Mensch ist in der Stelle des Himmelssohnes (1. 5), *kiu tsun wei* d. h. es bewohnt die erhabene Stelle (3. 5), *tí wei* des Herrn Stelle (10. 5), *wu kium wei* d. h. fünf ist des Führers Stelle (26. 5), *sse tschin wei* d. h. vier des Dieners Stelle (26. 4), *sse tschu tsin kium tschi wei* d. h. vier weilt nahe bei des Führers Stelle (19. 4). Was die Bezeichnung der fünften Linie betrifft, so bedient sich bereits Confucius derselben: *tuwán* zu 14 , indem er von der fünften yin-Linie sagt:

jên te tsun wei d. h. das Weiche erlangt die erhabene Stelle. Die bemerkenswertheiten Formen, in welchen er sonst das Wort *wei* anwendet, sind: *wei tsching tang* d. h. in rechter und geltender Stelle, und *wei pu tang* d. h. die Stelle gilt nicht; *te wei* d. h. die Stelle erlangen; *tsai wei* d. h. in der Stelle sein; *schü wei* d. h. die Stelle verfehlen; *wei te wei* d. h. die Stelle noch nicht erlangen.






4) *siang* bedeutet eigentlich den Elefanten, *tsun* das Schwein und den Igel; beide eigentliche Bedeutungen aber sollen nach Confucius eigener Erklärung nicht in Betracht kommen, er sagt vielmehr (*hi tsai* Bl. 21, 22): „*siang* das ist Gestalt“ (Nachbildung, Gleichnisse), „*tsun* das ist Stoff (*tsai*)“.

5) Das Herz wird genannt: 29, 36. 4, 48. 3, 52. 3, 56. 4. Bei dem Kwa *ming i* (36) sagt Tschü kung: *ming i tschi sin* d. h. das Herz des *ming i*. Oefter sagt er *go sin*, mein Herz. Das „Ich“ *go*, muss nothwendig, so oft es erwähnt wird, dasselbe sein (20. 3, 20. 3, 27. 3, 42. 3, 61. 3). Es würde sich fragen, ob das, was mit *go* bezeichnet wird, Tschü kung selbst (oder Wen wang, wenn es dieser in seinen Texten anwendet) oder ob es die Linie ist, zu welcher sich der betreffende Text gesellt. Für die letztere Annahme dürfte namentlich eine Stelle (27. 1) entscheidend sprechen: *sche wrk ling kwei kwan go to i hiong* d. h. „lass deine Wunderschildkröte, betrachte meine hängende Kinnlade. Unglück“. Der Commentar sagt: „die Wunder-Schildkröte (*ling kwei*) ist ein Geschöpf das nicht isst; die hängende (*to* eigentlich hängende Baumzweige, die also auf und ab schwanken) Kinnlade ist die Gestalt des Trinkens und Essens; Bewegung in Begehren ist der Weg des Unglücks.“ Der Name des Kwa , *i*, bedeutet: Kinn, Kinnlade, Mundhöhle, Ernährung, und dasselbe wird, wie schon früher erwähnt (s. Bd. V. S. 218), als ein Bild der Kinnladen angesehen, indem auf das Feststehen der oberen und die Beweglichkeit der unteren Kinnlade anspielend, die von Confucius stammende Deutung der constituirenden Kwa ( Berg d. i. *tschi* feststehen, und  Donner d. i. *tsung* Bewegung) herbeigezogen wird. Nun sagt der jüngere Commentar von der untersten *yang*-Linie des Donners, zu welcher der fragliche Text gehört: „ein *yang* bewegt unterhalb zweier *yin*“ und: „das erste *yang* ist der Meister (*tschu*) des Kwa.“ Nimmt man dazu den das Kwa *i* begleitenden Text des Wen wang: *kwan i tsai kiu kiu schü* d. h. „betrachte die Kinnlade, von selbst sucht sie des Mundes Füllung“ — so kann man kaum in Zweifel sein, dass das mit „Ich“ redend eingeführte die unterste Linie, der Meister des Kwa ist, welcher seine Bewegung ankündigt. Das „Du“ ist wahrscheinlich das ganze Kwa. Das einfache Kwa  heisst ein Bild der Schildkröte, und würde sich zu 



kühlich verhalten, wie  zu , welches letztere ein Bild des Schafes heisst, weil das erstere das Bild desselben ist. Wie diese für das wirkliche Verständniss der Texte so höchst wichtigen Fragen überhaupt nur durch Induction zu lösen sind, so müssen wir denn auch jede indirekte Bestätigung möglichst benutzen. Für die Bedeutung des „Ich“ ist die des „Du“ fast entscheidend. Bei dem 31. Kwa  wird zu der dritten Linie die Hüfte, zu der fünften das Rückenfleisch (*mei*) genannt. *Mei* wird erklärt: *pi ju tsai ein schang* d. h. das Rückenfleisch welches über dem Herzen ist. Man kommt hier sogleich auf den Gedanken, dass die vierte Linie, über welcher dieses Rückenfleisch steht, das Herz bedeuten solle, und der Commentar spricht in der That dasselbe aus: „das vierte *yang*, wohnend über der Hüfte und unter dem Rückenfleische, wiederam geltend in der Mitte dreier *yang*, ist das Bild der Herzens und der Meister des Kwa.“ Nun finden sich in dem Texte dieser Linie die Worte: *yang tsung wrk sse* d. h. „die Genossen folgen deinem Sinne“. Nach der Auffassung des Commentars ist also die vierte Linie das Redende, welches, anstatt zu sagen „die Genossen folgen mir“, seine Angehörigkeit zu dem ganzen Kwa ausspricht, und sagt:

„die Genossen folgen deinem Herzen, welches ich bin“. Diese abweichende Ausdrucksweise würde sich leicht daraus erklären, dass „der Meister des Kwa“ sich hier in der vierten Stelle befindet, welche die Stelle des Dieners ist (s. Anm. 3).

6) Von dem übrigens bekannten Worte *sing* giebt Confucius selbst folgende bemerkenswerthe Erklärungen (*hi tse* Bl. 6): *ki tachi tache schen ye tsching tachi tache sing ye* d. h. „zur Anknüpfung (an Andere) ist das Gute (*tschen*), zur (eigenen) Vollendung ist das *sing*“. Die Uebersetzung (II. p. 447) entstellt diesen merkwürdigen Text bis zur Unkenntlichkeit. Ich beziehe diesen Text auf folgenden, welcher zwei andere in dieser Terminologie bedeutungsvolle Worte enthält (*hi tse* Bl. 8): *tsching sing tsun tsun tao i tachi mun* d. h. „das *tsching sing* erhält und erhält den Weg (*tao*) die Thür der Gerechtigkeit (*i*)“. Die Uebersetzer (II. p. 463) umschreiben die Worte *tsching sing*: *quod perfecta cuique indita sit natura*, fassen also das Wort *tsching* (vollenden) in adjektivischem Sinne. Grammatisch stünde dem nichts entgegen, sinntsprechender aber finde ich es, das voranstehende abhängige Wort so zu betrachten, als ob es mit dem zweiten ein zusammengesetztes Substantiv bildete, dergleichen die Chinesen häufig bilden, indem sie unterlassen, die Partikel *tachi* zwischen beide Worte einzuschieben. Der Sinn eines solchen zusammengesetzten Wortes wäre in gegenwärtigem Falle unbestimmt. Ich würde ihn auffassen wie in dem Worte Schreibebuch d. h. ein Buch, welches zum Schreiben bestimmt ist, abgesehen davon, ob schon darin geschrieben ist. Diese Auffassung stimmt mit dem vorigen Texte, in welchem Confucius sagt, die Anlage (*sing*) sei der Vollendung gewidmet. Er würde also sagen: die der Vollendung des Einzelwesens gewidmete, angeborene Eigenschaft verfolgt unausgesetzt den Weg der Bestimmung, welcher zu dem rechten Ziele führt.

7) Von dem Worte *tsing* macht Confucius noch einen eigenthümlichen Gebrauch, indem er bei mehreren Kwa den Commentar *tsun* mit den Worten schliesst: *tien ti wun wu tachi tsing ko kien* d. h. „des Himmels, der Erde und aller Geschöpfe Trieb wird sichtbar“. Ich finde diese Formel bei 31 , 32 , 45 ; bei 34  steht blos: „des Himmels und der Erde Trieb wird sichtbar“. Wie man sieht, sind die Kwa des Himmels und der Erde nur in 34 das erstere, in 45 das letztere vorhanden, während in 31 und 32 jedesmal drei yin und 3 yang durch die constituirenden Kwa zusammenkommen. Man kann hierbei mit ziemlicher Bestimmtheit die folgenreiche Wahrnehmung machen, dass schon Confucius dem bei den jüngeren Commentatoren geltenden Grundsatz huldigt: „ein zusammengesetztes Kwa nicht nur nach seinen zwei Bestandtheilen, sondern auch nach dem zufälligen Zusammentreffen der Linien zu deuten“. Die auf diesem Wege erzielten Deutungen der jüngeren Commentatoren sind zum Theil sehr ansprechend. Z. B. das 21. Kwa  heisst *schü ho*, welchen Namen Confucius im *tsun* erklärt: *i tschung yüw wu yüwü schü ho* d. h. „in den Kinnladen etwas haben heisst *schü ho*“. Hierauf erklärt der jüngere Commentar mit Beziehung auf das 27. Kwa (s. Anm. 5) auch das gegenwärtige („oben und unten zwei yang und in der Mitte leer“) für ein Bild der Kinnladen, und die vierte yang-Linie für das im Munde Befindliche. Der Text des Tschü kung zu dieser vierten Linie, der untersten im Kwa des Feuers, redet von dem „goldenen Pfeile“ und der *sang* des Confucius sagt, das ganze Kwa stelle Donner und Blitz vor.

8) Das Wort *i* erhält wesentliche Aufklärung durch eine Definition des Confucius im *wen yen* zu 2. 2, wo Tschü kung der Erde das Beiwort giebt: *tachi fang* d. h. gerade, viereckt. Confucius sagt (Bl. 15): „*tachi ki tsching ye fang ki i ye kium tse king i tachi wü i i fang wai* d. h. *tachi* ihre Richtigkeit (*tsching* s. Bd. III. S. 293) *fang* ihre Gerechtigkeit. Der *kium tse* ist fromm, wie er *tachi* ist innen, gerecht (*i*) wie er *fang* ist aussen“. Wir

haben hier die äussere regelmässige Begrenzung, Ruhe und Stabilität, deren Bild das Viereck ist, als eine Erklärung des Wortes Gerechtigkeit, und wir werden, sooft das Wort als Attribut eines Kwa genannt wird, diese Bedeutung anwendbar finden. Wie von dem Worte *tsing* (s. Anm. 7) macht Confucius auch von *i* einen besonderen Gebrauch, indem er bei einigen Kwa, welche weder das des Himmels noch das der Erde enthalten, die Worte gebraucht: *tien ti tshi ta i* s. v. a. des Himmels (und) der Erde grosse Gerechtigkeit; z. B. 37 , 54 .

9) Der jüngere Commentar sagt von dem Kwa des Feuers (30): *ti yin urh yung yang* d. h. „der Körper (ti) ist yin, und der Dienst (yung) ist yang“. Der Lexikograph sagt von dem Feuer: *tshi yang sing yin* d. h. „der feste Körper yang, die Natur yin“. Es wird also hier die angeborene Fähigkeit und Eigenheit auf dieselbe Seite gestellt, wie dort der Körper. Das in der letzten Definition des Lexikographen gebrauchte Wort *tshi* ist dasselbe, welches in der Terminologie des Confucius bei 3 genannt ist.

10) „feste Stellung“ *ting wei*. *Wei* ist das oben erwähnte Wort a. Anm. 3. Sonst sagt Confucius auch: *tien ti schi wei* d. h. „Himmel und Erde, geordnete Stellung“. *Ting* wird erklärt 1. *gam*, Sicherheit, Stille, Friede; 2. *tsing*, Ruhe; 3. *tshi*, Feststehen; 4. *ying*, Gerinnung.

11) „durchdringender Dunst“ *tung ki*. Rémusat, welcher diesen Text bereits in seinem *essai sur la langue et littérature chinoises* p. 71 übersetzt hat, giebt über das dunkle Wort *tung* p. 72 nur die Erklärung: *teung*, clef 162, tr. 7. Pénétrer. Dies ist allerdings die lexikalische Erklärung des Wortes; ich glaube indessen, dass Confucius noch einen anderen Sinn mit dem Worte verbindet, und bemerke vorläufig, dass die Lexikographen dieses Wort *tung* zu Bezeichnung der Synonyme gebrauchen. Confucius selbst giebt folgende Definitionen von dem Worte (*hi tse* Bl. 15) *wang lai pu hung wei tshi tung* d. h. „gehen und kommen ohne Erschöpfung heisst *tung*“. Hierzu gehört die Erklärung der Worte „gehen und kommen“ (*hi tse* Bl. 22): „Die Sonne geht, dann kommt der Mond; der Mond geht, dann kommt die Sonne; Sonne und Mond erregen (*tui*) einander, und das Licht wird. Die Kälte geht, dann ist Wärme, und die Wärme geht, dann kommt die Kälte; Kälte und Wärme erregen einander, und das Jahr wird vollbracht. Gehen (*wang*) das ist Krümmung, kommen (*lai*) das ist Streckung; Krümmung und Streckung erschüttern einander, und die Fügung (*ki*, das dritte Attribut des Himmels) wird“. Eine andere Erklärung von *tung* giebt Confucius (*hi tse* Bl. 17): *tui urh hing tshi wei tshi tung* d. h. „erregt werden und gehen heisst *tung*“. Das Wort *tui*, welches uns hier wiederholt begegnet, wird erklärt: 1. *schun tsien*, fügsam aufsteigen; 2. *i*, umpflanzen, wechseln, ausdehnen; 3. *tsi*, wählen; 4. *sin*, aufsteigen; 5. *tsiang*, streben, antreiben. Eine sehr merkwürdige Definition giebt der jüngere Commentar zu folgendem Texte des Confucius (*hi tse* Bl. 8): *sching jin yën i kien tien hin tshi tung urh hwan hi hwei tung* d. h. „der vollkommene Mensch ist da zu schauen die Bewegung dessen was unter dem Himmel ist, und zu betrachten ihr Zusammenkommen und Durchdringen“. Der Commentar sagt: *hwei wei li tshi su tsin urh pu ho i tschu tung wei li tshi su hing urh wu su i tschu hwei tse ki tsu urh tung tse ki hin* d. h. „*hwei* (Sammlung) heisst mittelst der Weltordnung zusammenkommen, und den Ort nicht verfehlen können; *tung* (durchdringen) heisst mittelst der Weltordnung wandeln, und nicht in Zweifel sein über den Ort, *hwei*, dann (findet es) seine Art, *tung*, dann (findet es) seine leere (Stelle)“. Die Definition stützt sich ohne Zweifel auf andere Sätze des Confucius z. B. (*tsuen* 47) wo das Wort *heng*, das zweite Attribut des Himmels, welches sonst durch *tung* (durchdringen) erklärt wird, die Erklärung findet: *pu schi ki su* d. h. „nicht verfehlen seinen Ort“. *Heng* erhielt von Confucius als Beiwort das Wort *hwei*, Sammlung (s. Bd. III. S. 288); es liegt also nahe, die Zusammenstellung des *hwei* mit *tung* für eine sinnverwandtschaftliche anzusehen. Für solche Ansicht finden sich mehrere Belege. Con-

facinus sagt (tuwen 38): *tien ti kwei urh ki see tung ye non sin kwei urh ki tschi tung ye* d. h. „Himmel und Erde sind verschieden, und ihr Geschäft ist gemeinsam (*tung*), Mann und Frau sind verschieden, und ihr Wille ist *tung*.“ Man kann kaum versuchen, für das letzte Wort die Bedeutung „durchdringen“ anzuwenden, man sieht vielmehr, dass dasselbe eine ähnliche Bedeutung haben muss, wie das Wort *tung*, welches die erste Hälfte des Satzes schliesst. Dieses letztere Wort *tung* wird erklärt: 1. *kung* Einnüthigkeit; 2. *tsi* Gleichmässigkeit; 3. *tung* durchdringen. Man möchte also vermuthen, dass das Wort *tung* (durchdringen) auch an den Bedeutungen des andern *tung* (gleich) einen Theil hat. Was endlich die specielle Anwendung des Wortes in dem *tung ki* (durchdringender Dunst) betrifft, so muss ich anführen, dass der von Gewässern aufsteigende Dunst von dem Bergdunste kaum unterschieden wird (der Lexikograph erklärt das Wort *yun* [Wolke]: *shan tschuen ki*, der Berge und Ströme Dunst), andertheils Confucius (wen yen Bl. 7) sagt: *tung ki siang kiën* d. h. gleiche Dünste suchen einander“; woraus abgenommen werden möchte, dass er beide Worte *tung* mit *ki* in einem ähnlichen Sinne anwendet.

Die in dieser Anmerkung zusammengestellten Texte des Confucius haben eine doppelt grosse und weitreichende Wichtigkeit, in so fern sie *Definitiones* sind. Es ist wichtig, nachzuweisen, was diese Texte in der vorhandenen Uebersetzung sind. Der erste „gehen und kommen ohne Erschöpfung heisst *tung*“ ist II. p. 514 gegeben: *sed non interruptis abeundi et redeundi communicatione naturali vicibus*. Der zweite „die Sonne geht“ u. s. w. II. p. 539, ist nicht nur durch zwecklose Worte erweitert — z. B. *orbis illustratur*, anstatt *ming seng* d. h. das Licht wird — sondern enthält auch sinnentstellende Einschübe; was um so weniger zulässig war, als es die Definition mehrerer in den Texten des Wen wang und Tschü kung häufig vorkommender Worte betrifft. Confucius sagt bündig: *wang tsche kin* (weggehen das ist Krümmung), *tsi tsche sin* (kommen das ist Streckung); anstatt dessen sagt die Uebersetzung: *abire dicuntur, quae decrescunt et velut se contrahunt; venire vero, quae accrescunt et sese aperiunt*. Merkwürdig ist eine Ahnung von der wahren Bedeutung des Wortes *ki* (die dritte Tugend des Himmels, Bd. III. S. 285, Bd. V. S. 220) aus welchem sie in den lakonischen Texten des Wen wang ein blosses „convenit“ machen, und welches sie hier übersetzen: *utilitas frugum productione rerumque omnium ad usum copia*! Den dritten Text „erregt werden und gehen heisst *tung*“ geben sie (II. p. 521): *et observatione et ratiocinio intelligitur earum conjunctio*. Den vierten „der vollkommene Mensch ist da, zu schauen“ u. s. w. findet man ähnlich entstellt II. p. 465. art. 2.

12) *siang pu* „wechselseitige Deckung“. Der Commentar ersetzt das Wort *pu* nicht durch ein anderes, und mein Lexikograph hat nur folgende Erklärung desselben: 1. *tschi tschi tsu* das Gegentheil des Dichten, Dicken; 2. *mu yiuü lin tsao yiuü pu* Bäume heissen Wald, Kräuter heissen *pu*; 3. *lien* Decke. Morrison hat noch: *to extend to, to carve thin, near, stingy, to brow-beat, to extort from*; was mit Rémusat a. a. O. p. 70 u. 73 stimmt; er übersetzt: *tonitru et ventus mutuo excitantur*. Ich halte in beiden Fällen den Sinn nicht für völlig aufgeklärt.

13) Verletzung, *sche*; das einzige der fünf Beiworte, welches der jüngere Commentar durch ein anderes ersetzt, nämlich durch *ke* d. i. überwinden, siegen, beschädigen, tödten, drängen. *Sche* bedeutet eigentlich: *kung nu fa yü schin yü yuen* d. h. „Bogen und Wurfgeschoss treffend in den Körper hinein in die Ferne“, und ausserdem das Strahlen des Lichtes.

14) Mischung, *tsu*. Dieses Wort wird erklärt: 1. *tsu* einander greifen; 2. *kiao* Kreuzung der Beine, Einigung, Mischung; 3. *wu* Irrthum, Täuschung; 4. *tsu* d. i. *wu se siang ho*, die fünf Farben wechselseitig vereint.

15) *Phe* ist der *yin*-Theil der Seele, und soll in der Lunge enthalten sein. Ausserdem heisst ein Theil des Darmkanals: *phe muu* d. i. die Thür des *phe*. Wie der Commentar das *phe*, welches in der Lunge ist, anstatt

des Wassers nennen kann, das wird deutlich durch die Definition, welche der Lexikograph von der Fluth (in Gegensatz zu der Ebbe) giebt: *tachao tsche ti tachi tschuen si* d. h. „die Morgenfluth ist der Erde merkliches (schnelles) Athemholen“. Es bietet sich hier Gelegenheit, einen tiefen Blick in die Deutungsweise des Confucius zu thun, so weit sie die Namen der Kwa angeht. Der alte Name *kwa*, welcher das 6te der 8 Kwa bezeichnet (s. Bd. V. S. 199), wird geschrieben mit dem Zeichen *tu*, Erde, und dem Zeichen *kien* d. i. Ausathmung, Gähnen, Mangel. Das wäre also: Ausathmung oder Gähnen oder Mangel der Erde. Die eigentliche Bedeutung von *kien* ist Ausathmung, denn es wird geschrieben mit Luft und Mensch. Confucius erklärt *kwa* durch *kien* d. i. Grube; also die gähnende Erde, die Lücke in der Erde. Im *siang* aber erklärt er *kwa* durch *schuwi* d. i. Wasser, scheint also hier die eigentliche etymologische Bedeutung „Ausathmung der Erde“ im Auge zu haben.

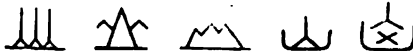
16) Bewegung *tung* wird lexikalisch erklärt: 1. *tsing tachi tui*, das Gegentheil der Ruhe; 2. *tsao* d. i. *tsi sin*, schnell aufsteigen; 3. *tsu* erscheinen, thun, beginnen; 4. *schin* aufregen, bewegen. Die jüngeren Commentare bemerken dazu: *i yang tung yü wu yin tachi kin ku ki te wu tung* d. h. „ein yang bewegt (*tung*) unterhalb zweier yin, deshalb ist seine Tugend (*te*) Bewegung (*tung*).“

17) Zerstreuung *san* d. i. *su li pu tsu*, weit trennen, nicht sammeln. Im *kwa ho* wird das Kwa des Windes erklärt $\equiv \equiv \equiv$ *kin twan* d. i. unten gebrochen oder getrennt.

18) Befechtung *jun*. Das Wort bedeutet auch Wohlthat und reichliche Nahrung. Wie früher bemerkt, nennt Confucius auch im *siang* mehrfach den Regen anstatt des Wassers (s. Bd. V. S. 209).

19) Erleuchtung *hwan* d. i. 1. *ho li* das Feuer etwas brechend oder zerreißend; 2. *kwang ming* glänzendes Licht. Der Commentar scheint beide Bedeutungen umfassen zu wollen. Die Nennung der Sonne anstatt des Lichtes ist eine ausnahmsweise; s. Anm. 18 u. a. a. O.

20) Feststehen *tchi* d. i. 1. *ting* s. Anm. 10; 2. *tachi* abwärts fliegender Vogel (diese scheinbar fernliegende Bedeutung steht in sehr enger Beziehung zu dem Berge; *tu* (Berg) wird geschrieben mit „Erde“ und „abwärts fliegender Vogel“, augenscheinlich, um Berge zu bezeichnen, die auf die Erde herabgefallen sein sollen), Ankunft am Ziele, Superlativ, Sonnenwende; 3. *liên* d. i. *liên tachi* fließen und stillstehen; 4. *kin* d. i. a) *tachi*, reciproke Erklärung; b) *gam* Stille, Friede; c) *tsi* sammeln, häufen; d) *tschu tschu* aufspeichern und pflegen. Die letzteren Bedeutungen urgirt unverkennbar der jüngere Commentar. Das stimmt zu der Vorstellung, nach welcher der Berg hohl ist, wie denn auch im *kwa ho* das Kwa des Berges $\equiv \equiv \equiv$ als *fu wan* d. i. bedecktes oder umgekehrtes Gefäß bezeichnet wird. Auch in der alten Schrift wird der Berg auf entsprechende Weise abgebildet. Unter den vorhandenen Zeichen



sind mehrere offenbar nicht bildlich, und die beiden letzteren erinnern an das Zeichen der Grube \sqcup , wonach schon das vierte Zeichen als eine bedeckte Grube erscheinen könnte. Unverkennbar wird diese Beziehung bei dem letzten, in welchem man das Zeichen \boxtimes wiedererkennt, das Bild einer Grube, in die etwas gefallen ist (wie Morrison sagt: a deep pit, into which things are falling in confusion). Dazu stimmt es auch, wenn der chinesische Lexikograph das Wort *schan*, Berg, erklärt: 1. *siuen*, d. i. house in which winds revolve and cause to circulate the material principles in nature, und wird sonst erklärt durch *pu* (ausbreiten) und *tschao* (hervorrufen); 2. *tsan* gebären; 3. *siuen ki san seng wan wu* d. i. kreisender Dunst (*ki*)

ausstreuend (sow, s. Anm. 17) erzeugend alle Dinge“. Confucius selbst redet nicht ausdrücklich von der Hohlheit des Berges, er erklärt jedoch das 26. Kwa ☰☷: *tien tsai schen tschung* d. h. „der Himmel ist in dem Innern (in der Mitte) des Berges“. Die Uebersetzer (II. p. 88) scheinen hier die freiere Uebersetzung für nöthig zu halten, und sagen: in medio montium coelum, seu potius coelestem auram in alta valle contentam. Diese Auffassung ist schon deshalb nicht zulässig, weil nirgend angegeben ist, dass das einfache Kwa etwas Anderes bedeute, als den einfachen Berg; vielmehr erklärt Confucius ausdrücklich das doppelte Kwa ☰☷: *kien schan* d. i. verbundene Berge. Es ist daraus mit Sicherheit zu schliessen, dass das einfache Kwa, wo es vorkommt, auch nur den einfachen Berg bedeutet. Man muss daher die wörtliche Uebersetzung „der Himmel in dem Berge“ festhalten, und diese Bezeichnung in eine Classe setzen mit den Benennungen des menschlichen Körpers als *tien tao* (Himmel-Scheide) und *tien tai* (Himmel-Schlauch).

21) Eröffnung *schue* d. i. 1. *tsun schue* besprechen; 2. *kien* lösen, öffnen, brechen; 3. *kien* lehren, erklären; 4. *schu* überliefern, fortsetzen; 5. Synonym von *to* (Trennung, Geburt) und *yue* (Freude). Im *kwa ho* wird das Kwa der Feuchte ☵☵ erklärt: *scheng yue* d. i. oben durchbrochen, oder durchbohrt.

22) Führung *kium*; dasselbe Wort wie in *kium tse* (Bd. III. S. 295 u. Bd. V. S. 202).

23) Bergung *tsang* d. i.: a servant covered with herbs, and defended on the one side by boards, on the other by a spear. to hide. to secret. to conceal. to store up. the viscera of animal bodies. Wie man aus dem oben mitgetheilten Commentare sieht, hebt derselbe die Bedeutung der Bergung hervor; entsprechend der Auffassung, welche ich schon früher geltend machte, und welche Schott (Müllers Zeitschrift für Physiologie 1842. N. V. S. 466) zu bekämpfen suchte, indem er die passive Bedeutung „Verborgenheit“ vorzog, und mit Beziehung auf die Bedeutung „Eingeweide“ hinzufügt: „Dieselbe einfache Hindeutung liegt ja auch in unserem „Eingeweide“, dem lateinischen intestina (von intus, inter) französisch entrailles (aus interalia)“. Ich will nur in Bezug auf die Anschauungsweise der Chinesen bemerken, dass die lexikalische Definition des Magens lautet: *ko fu* d. i. Kornspeicher. Morrison sagt: *tsang*. to contain or receive in store. from earth, as the earth contains all creatures, and as the bowels receive and contain. Ich möchte bei dem Worte *tsang*, wie es bei vielen Worten nöthig ist, den ganzen Complex der Bedeutungen geltend machen, wo denn, in Gegensatz zu dem Himmel, als Herrn und Führer (*kium*), bei der Erde auch der Begriff des Dienens hervortreten würde. Mit der Anschauungsweise des Confucius stimmt das, denn er sagt (*wen yen* Bl. 16): *ti tao ye tsie tao ye tschin tao ye* d. h. der Erde Weg, der Gattin Weg, des Dieners Weg“. Die Uebersetzer (II. p. 569) haben den Knoten weder gelöst noch zerhauen, sondern abgeschnitten, und den Schluss des Textes „*kwen i tsang tschi*“ gar nicht übersetzt.

24) ordnet *tsi* d. i. 1. *tsching* ordnen, schmücken; 2. *tschung* d. i. *tsi* erhabene Ordnung; 3. *kung kio mao* die Erscheinung frommer Ehrfurcht.

25) Obwohl unser Sprachgebrauch nicht gestattet zu sagen „er sieht einander an“, so muss man doch, um den Sinn des Textes nicht zu enstellen, diesen wörtlichen Ausdruck wählen. Wenn man mit einer ungefähren Umschreibung zufrieden sein wollte, so könnte man sagen: im Lichte schaut der Herr die Dinge an, und lässt sich von ihnen anschauen. Man würde aber damit den eigentlichen Sinn der Worte, welche von einem *év διαγορον* *éavro* reden, fallen lassen. Confucius drückt diesen Gedanken öfter aus, so (*tsang* 38) *kium tse i tung wu i* d. h. „der *kium tse* als derselbe und ein Verschiedener“.

26) äussersten Dienst *tschi yu*; *yu* d. i. dienen, *tschi* d. i. etwas bis zum äussersten führen, sein Leben aussetzen.

27) Das Wort *yen*. Das erinnert an den „grossen Ruf“ (s. Bd. III. S. 285) an das „Antworten“ s. unten Anm. 40 und 57.

28) kämpfen; *schau* bedeutet 1. *tzu* Streit, Kampf; 2. *ku* Furcht.

29) sich mühen *tsao* d. i. 1. *pi* Ermüdung, Schwäche; 2. *ku* Fleiss, Eifer, Anstrengung; 3. *ssu kung* mühsame Arbeit in Geschäften; 4. *ki* d. i. *ku* Schwierigkeit und *ki* Spiel. Die Uebersetzer (II. p. 570) haben die Worte: *siang* (einander) bei *ti*, *yen* (Wort) bei *tui* und *ku*, und *tsao ku* *ku* (mühet sich in *ku*) ganz unübersetzt gelassen, das wirklich Uebersetzte aber mit ihren eigenen Anmerkungen verflochten.

30) Der Gebrauch des Wortes *ti* (Herr) für *schang ti* ist dem Confucius nicht eigenthümlich, findet sich vielmehr, wenn anders wir der Auffassung der Commentatoren zustimmen, auch in den übrigen *Kinga*. In dem *Schi king* kenne ich nur eine Stelle (*tschü schu*, *ku teng*; nach der Gesamtausgabe der 5 *king*, *ssu king* I p. 11, III. Bl. 15. b) wo die Worte *ti ting* (die Halle des Herrn) commentirt werden: *schang ti tachi ting* (die Halle des *schang ti*). Oefter findet sich dasselbe im *Schi king*. So in *tsu ya*, *wen wang* (III. Bl. 1. a): *ti ming* (der Befehl des Herrn) erklärt durch *schang ti tachi ming* (der Befehl des *schang ti*); auf derselben Seite: *tsai ti tsu yi* (dem Herrn zur linken und rechten sein) durch: *tsai schang ti tachi tsu yü* (zur linken und rechten des *schang ti* sein); ferner in demselben Abschnitte im Stücke *kuang yü* (III. Bl. 7. b): *ti tu ki sin* (der Herr lenkt sein Herz) erklärt: *schang ti tachi wang ki tachi sin* (der *schang ti* lenkt das Herz des *wang ti*); und auf derselben Seite: *schü ti tachi* (den Segen des Herrn empfangen) durch: *schü schang ti tachi fu* (die Segnungen des *schang ti* empfangen). Uebrigens ist dann der Sprachgebrauch ein so wechselnder, dass das letztgenannte Stück, in welchem zweimal *ti* für *schang ti* stehen soll, mit den Worten beginnt: „der Grosse, der *schang ti* schaut herab“ (Bl. 7. a).

31) Eine wörtliche Uebersetzung dieses Textes würde lauten: „alle Dinge gehen auf in *tschün*. *tschün* Ost Viertel. ordnen in *sun*. *sun* Ost Süd u. dgl. m.

32) klare Ordnung *kie tsai*. *Tsai* ist das schon erklärte Wort (s. Anm. 24). *Kie* bedeutet eigentlich reines klares Wasser. Man könnte daher vielleicht sinntausprechend sagen: klare, durchsichtige Ordnung.

33) Die Worte *sching jin*, welche ich durch „vollkommener Mensch“ wiedergebe, sind bisher übersetzt worden: *le saint*, *aspirans*, *excellens vir*; auch Morrison sagt: *sage*, *wise*. Der chinesische Lexikograph sagt: *jin tachi tachi* d. i. des Menschen Ankunft am Ziele (höchster Grad); eine Erklärung, welche ich für unzweideutiger halte, als die gebräuchlichen.

34) Die Eröffnung, welche den Herbst bezeichnet, muss auf das Bersten der Samengehäuse deuten. Dies vgl. mit Anm. 21 wird eine wechselseitige Erläuterung beider Stellen geben.

35) Deckung *pu* ist das oben erklärte Wort s. Anm. 12.

36) zurückkehren *kwai* ist zu vergleichen mit den Definitionen des Wortes *tung* (Anm. 11) und am Schlusse bei I.

37) Der Ost-Nord *tung pe*, wie sich die Chinesen ausdrücken, hat auch in dem Hause die Bedeutung, auf welche der Text des Confucius weist. Morrison sagt darüber bei dem Worte *i* (rad. 40): the N. E. corner of the house, where the food is placed. the genial influence of nature arises in north-east.

38) Geist *schün*; das Wort bedeutet das Unsichtbare, Unerforschliche, und wird auch erklärt durch *ming*, Licht, Erkenntnis. Derselbe Lexikograph nennt den Erdgeist: *tsu schün*. Ich kann nicht bestimmt entscheiden, ob das Wort hier „den Geist“ oder „das Unerforschliche“ bedeutet (s. Bd. V. S. 215).

39) geheimnissvolle Verwandlung *miao* d. i. 1. *tsing* sehr fein und geheimnissvoll (s. Bd. V. S. 196) 2. *hao* gut 3. *schün* *hwa* *pu* *tsi* *wai* *tachi*

mino d. h. „geistige Verwandlung die nicht zu ergründen, heisst mino.“ Das Wort wird geschrieben mit Frau und Kleinheit. In der Symbolik des Confucius kommen bei einem Kwa zusammen: „kleine Frau“ und „Zauberin“ (s. Bd. V. S. 217).

40) Wort *yew* s. Anm. 27 und 57.

41) Verflechten *uno*: to twist. to confert. to wrench. to disturb. to mix in confused manner. Den geradesten Gegensatz von *sun* (Anm. 17). Diese Zusammenstellung der Extreme ist eine vorherrschende Eigenthümlichkeit (s. Jahresbericht 1846. S. 161) und wird sich unten im *stu kwa* vielfach wiederfinden. Die Uebersetzer geben den Text (II. p. 574) in einer Art Umschreibung, welche Reminiscenzen aus früheren Texten enthält, und das Eigenthümliche unübersetzt lässt. So sagen sie z. B. nihil tam insinuans et sequens quam ventus. Wenn sie also anmerken: quae omnia jam habes de fulmine, ventis atisque, so passt das wohl auf die angebliche Uebersetzung, aber nicht auf den chinesischen Text.

42) dörren *ao* d. i. *kao* trocken (dasselbe Wort, welches, *kiao* lautend, den Namen für das Kwa des Himmels bildet). Trocken *jen* d. i. 1. *kao* trocken; 2. *sche* am Feuer trocknen.

43) anknüpfen *toi* d. i. 1. *ki* sich ausdehnen bis wohin, sich verbinden; 2. *tui* d. i. *tsai* *hün* *see* *tsien* d. h. hinten sein und nach vorn sinnen.

44) Empörung *pu* d. i. *luan* Verwirrung, Empörung.

45) Wechsel und Verwandlung *pien kwa* (s. Bd. III. S. 285): Confucius giebt von *pien* Definitionen (*hi tee* Bl. 17) *kwa* *urk* *tsai* *tschi* *wei* *tschi* *pien* d. h. „verwandelt werden (*kwa*), und durch - Verminderung - eine - Form - erhalten (*tsai*) heisst *pien*“ (die Erklärung des Wortes *tsai* Bd. III. S. 280). Die Uebersetzer (II. p. 521) geben diese wichtige Definition wieder in den Worten: sicut productionum interruptio facit, ut observetur mutatio. Ferner (*hi tee* Bl. 18) *kang* *jên* *siang* *tui* *pien* *tsai* *ki* *tschung* d. h. „Hartes und Weiches erregen einander, *pien* ist in ihrer Mitte“. Ferner (*hi tee* Bl. 3) *kang* *jên* *siang* *tui* *urk* *seng* *pien* *kwa* d. h. Hartes und Weiches erregen einander, und erzeugen die Verwandlung (*pien kwa*); und (*hi tee* Bl. 3) *pien* *kwa* *tsche* *sin* *tui* *tschi* *siang* *kang* *jên* *tsche* *schu* *ye* *tschi* *siang* d. i. „*pien* *kwa* ist das Bild des Steigens und Sinkens, hart und weich ist das Bild des Lichtes und Dunkels“.

46) Die in diesem Texte gegebene Deutung der Kwa ist dieselbe, deren sich durchschnittlich der Commentar Twa bedient. Mehrere der hier gewählten Worte sind vieldeutig, wie *schue* (s. Anm. 21). Ich darf die Gelegenheit nicht versäumen, an einem schlagenden Beispiele nachzuweisen, mit wie grosser Vorsicht man unter den verschiedenen Bedeutungen wählen muss, und wie das scheinbar Naheliegende nicht immer das Sinnentsprechende ist. Das Wort *hi*, welches das gleichlautende Kwa des Feuers erklärt, bedeutet: stag walking alone in search of food. elegant gait. good. elegant. graceful. beautiful. fair. attached or bound to. flowery. luminous. Die Bedeutungen „blühend“ und „nicht“ scheinen vollkommen auf das Feuer zu passen, aber nicht nur von den Neueren, sondern auch von Confucius selbst, wird ausschliesslich die Bedeutung „anhängen“ geltend gemacht, wie man aus dem Zusammenhang sieht. Der jüngere Commentar erklärt das Kwa des Feuers =====: „ein *yin* hängend in dem Zwischenraum zweier *yang*“. Confucius sagt (*tsuen* 30): „*hi* das ist *hi* (Anhängen). Sonne und Mond hängen (*hi*) in dem Himmel, die hundert Feldfrüchte, Kräuter und Bäume hängen (*hi*) in der Erde“. Der Zusammenhang lasse hier zu, das Wort *hi* in der Bedeutung „glänzen“ zu nehmen, aber er führt fort: *jên* *hi* *ku* *tschung* *tschung* d. h. das Weiche hängt an in dem Inneren und der geraden Mitte“; nämlich die *yin*-Linie, welche das Dunkle ist. Die gleiche Auffassung macht sich unzweideutig in dem *stu kwa* geltend. Nachdem dort das 28. Kwa *tsu kwa* erklärt ist, heisst es von dem des Wassers (29) und des Feuers (30): „Die

Dinge können nicht bis zu Ende umherirren (*kwo*), deshalb kommt es zu *kun*; *kun* das ist Fallen. Das Fallen muss haben wo es hängen bleibt, deshalb kommt es zu *li*; *li* das ist Anhängen (*li*)“. Wie Confucius schon in dem *siang* eine ungleichmässige Deutung der *Kwa* unternimmt (s. Bd. V. S. 209. 210), so auch in dem *twan*. Er sagt z. B. von dem 21. *Kwa* ䷁: *tung urh ming* d. h. Bewegung und Licht“, anstatt zu sagen „Bewegung und Anhängen“ oder „Donner und Licht“. Der jüngere Commentar baut hierauf weiter. Confucius bezieht nämlich auf dasselbe *Kwa* *schü ho* den Markt, indem er sagt: *ji tschung wei schü* d. h. „in des Tages (der Sonne) Mitte ist der Markt“. Der Commentar erklärt dieses durch Herbeiziehung jener Erklärung des Confucius, und durch den Gleichlaut: „In der Sonne Mitte ist der Markt, oben Licht und unten Bewegung; wiederum metaphorisch ist *schü* Markt (*schü*) und *ho* ist Vereinigung (*ho*)“. Bleibt Confucius bei der nächsten Deutung stehn, so schliesst sich der Commentar in der Regel an. Zu 17. *Kwa* ䷎ sagt Confucius: *fu niüw sching ma* d. h. „ansichirren das Rind, besteigen das Pferd“. Der Commentar: „unten Bewegung; oben *schue*“ (befehlende Ankündigung, oder Freude; s. Anm. 21). Zu 62. *Kwa* ䷫: *twan mu wei tschu kiw ti wei kiüw* d. h. „der quer durchschnittene Baum ist der Stüßel, die gehöhle Erde ist der Mörser“. Der Commentar: „unten Feststehen, oben Bewegung“. Einige Male scheint der Commentar auf eigene Hand weiter zu gehen; so wenn Confucius zu dem 42. *Kwa* ䷥ sagt: *schin nung schü tau tschu mu wei sse jüw mu wei lut* d. h. „*Schin nung schü* schuf das zugeschnittene Holz, welches die Pflugschaar ist, und das weiche Holz, welches der Handgriff ist“ — und der Commentar fügt: „zwei Körper ganz Holz; oben Eingehen (*ji*), unten Bewegung“. Der Wind wird von Confucius selbst *mu* (Holz oder Baum) genannt, und zu den *yin-Kwa* gezählt, weshalb er weich (*jüw*) heisst. Der Donner heisst als *yang-Kwa* hart (*kang*), bedeutet aber bei Confucius nicht das Holz, sondern nur das Bambusrohr (*tsang tang tschu. schue kwan* Bl. 4). Erst die Neueren nennen den Wind *yin-Holz* (oder Baum), den Donner *yang-Holz* (oder Baum). Ich glaube, es wird mitunter der eigentliche Sinn der ältesten Symbole gründlicher erfasst werden können, wenn man, abgesehen von den schwankenden Erklärungsversuchen, bei der strengsten Auffassung des Gegebenen bleibt. Z. B. das 48. *Kwa* ䷆, oben Wasser unten Wind, heisst *tsing* d. i. *hiüü ti tschu schui tschi tschu* d. h. „der Ort, wo in einer Erdhöhle Wasser aufsteigt“; der Brunnen. Confucius sieht von der Bedeutung „Wind“ ab, und sagt: „der Baum hat oben das Wasser“. Eine Beziehung zu dem Namen des *Kwa* „Brunnen“ ist hier nur sehr künstlich herzustellen, während der Wind unter dem Wasser, als die Triebkraft, welche das Wasser aufstauen macht, die Natur des Brunnens sehr einfach veranschaulicht.

47) Die jüngeren Commentatoren geben hier ausschliesslich sachliche Erklärungen, die aber keineswegs ohne Interesse sind. Ich gebe beispielsweise ihre Deutung der drei ersten Sätze. Der Himmel ist das Pferd. „Des Himmels Zahl ist ungerade und seine Natur ist ruhelos; des Pferdes Fuss ist rund, und sein Gang ruhelos“. Im *kwa ho* werden nämlich die drei Linien des Himmels ䷀ *san liüw* d. i. drei kreisende genannt; was daraus erklärt werden könnte, dass die *Kwa* ursprünglich auf runde Stäbe geschrieben sein mögen, wo denn die geraden Linien, wenn sie ganze sind, volle Kreise beschrieben hätten. Die Erde ist das Rind. „Der Erde Zahl ist gerade und ihre Natur ist fügsam; des Rindes Fuss ist gespalten, und seine Natur lenksam“. Der Donner ist der Drache. „*Tschü* ist ein *yang* sich bewegend unter dem *yin*. Der Drache als ein Körper des donnerähnlichen Aufanges (*füw*) und ruhig ausruhend in der Erde“. Man vergleiche mit dieser etwas räthselhaften Erklärung, was Alexander von Humboldt nach der Erzählung Amerikanischer Völker berichtet über die grossen Wasserschlangen

und Krokodile, welche, aus ihrer Erstarrung erwachend, den Schlamm Boden, in welchem sie vergraben lagen, durchbrechen: „bisweilen sieht man, so erzählen die Eingeborenen, an den Ufern der Sümpfe den feuchten Letten sich langsam und schollenweise erheben. Mit heftigem Getöse, wie beim Ausbruch kleiner Schlammvulkane, wird die Erde hoch in die Luft geschleudert“ (Ansichten der Natur I. S. 30). Auch Confucius erwähnt die Erstarrung der Drachen und Schlangen (*hi tse* Bl. 23):

tachi hwo tachi kiu i kiën sin ye.

lung sehe tachi tachi i tawn schin ye.

d. h. „des Wurmes *tachi hwo* Krümmung zu suchen die Streckung, des Drachen und der Schlange Erstarrung zu erhalten den Körper“. Der Satz ist gereimt, was mich vermuthen lässt, dass er ein sehr altes von Confucius nur adoptirtes Sprüchwort ist. Die mitgetheilten sachlichen Erklärungen können es uns verständlich machen, was in den Texten des Tschü kung der „untergetauchte Drache“, der Drache „auf dem Acker“, auf der gebrochenen gespaltenen Erde, bedeuten soll. Die jüngeren Commentatoren bezeichnen den Drachen als *schwui tschu* d. h. Wasser-Hausthier. Diese mannigfaltigen speciellen Angaben machen es unwahrscheinlich, dass das Thier *lung* (nach Morrison the lacerta species including the alligator), auch wenn es als fliegend genannt wird, ein blosses Fabelthier sei. Man denkt dabei an die fossilen Amphibien mit einer Flughaut (*pterodactylus longirostris* und *crassirostris*). Namentlich der letztere möchte an die chinesische Abbildung des Drachen erinnern.

48) Gestalten *siang* im Himmel, und Regel *fa* in der Erde. Beide Ausdrücke erhalten ihre Erklärung durch andere Texte des Confucius (*hi tse* Bl. 7): *taching siang tachi wei kien hiao fa tachi wei kwen* d. h. „vollenden das *siang*, heisst kien (Himmel); nachahmen (oder lernen) das *fa*, heisst *kwen* (Erde)“. Die Uebersetzung (II. p. 450) ist völlig unrichtig, wenn sie anstatt der unzweideutigen Worte *hiao fa* (die Regel lernen oder nachahmen) sagt: *via qua res spectabiles forma sunt*. Ferner (*hi tse* Bl. 1): *tsai tien taching siang tsai ti taching hing* d. h. „was im Himmel ist, vollendet das *siang*, was in der Erde ist, vollendet das *hing* (Gestalt, Form)“. Der Lexikograph macht zwischen *siang* und *hing* keinen bestimmten Unterschied. Wenn die Uebersetzer (II. p. 382) das Wort *siang* umschreiben: *rerum specimina ac velut prima lineamenta*, so ist das etwas zu willkürlich. Ferner (*hi tse* Bl. 17): *hing urh schang tache wei tachi tao hing urh hin tache wei tachi ki* d. h. „*hing* und oben das heisst *tao* (Weg), *hing* und unten das heisst *ki* (Gefäss, Substrat)“. Diese Worte bilden den Text, welchen die Uebersetzer (II. p. 521) mit den Worten schliessen: *ut noster etiam Seneca loquitur*. Endlich (*hi tse* Bl. 5): *niang i kwan yü tien wen fu i tse yü ti li* d. h. „sich aufrichten, zu schauen in des Himmels Bilder (*wen* s. Anm. 49), sich bücken zu sehen in der Erde Ordnung (*li*)“.

49) Des Gefügels und Wildes Bilder *wen*. Das Wort *wen* bedeutet zunächst bildliche Darstellungen, und dient dann mehrfach zu Bezeichnung der Bilderschrift; wenn z. B. ein Commentator des I-king sagt: *tse fu hi i schang kiat wu wen tse tachi yü tu schu* d. h. „von Fu hi als Oberem, ganz ohne *wen tse* (Bilder Schrift) nur mit Entwürfen (*tu*, wie die Tafel *ho tu*) und Zeichen (*schu*; die Tafel *lo schu*)“ begann nämlich das Buch I a. s. w. Confucius sagt (*siang* 2. 5) *wen tsai tschung* d. h. *wen* ist innen; und der Commentar fügt zu: *wen tsai tschung urh kien yü wai* d. h. „*wen* ist innen und wird gesehen im Aeusseren.“ Im *schue kwa* sagt Confucius von dem Kwa der Erde: *wei wen* (es ist *wen*), und der Commentar bemerkt: *sau hwe kiat yü wai wen* d. h. „die drei Linien alle gleich (paarig) ist *wen*“ das soll wohl so viel heissen, wie „symmetrische Zeichnung“. Die lexikalische Erklärung von *wen* ist: 1. *hwa* Blume, Schmuck, bunt; 2. *mei* schön; 3. *li* Ordnung, Geäder in Edelsteinen. *Hu wen* (des Tigers Bild oder Zeichnung) ist die lexikalische Erklärung für das Zeichen des Tigerfelles.

Eine ähnliche Bedeutung macht der Commentar für die Stelle geltend, um welche es sich hier hauptsächlich handelt: *kwon niao schên tachi wen wên pien jên mao kang li hi ke mao sien tachi lui* d. h. „betrachtend des Geflügels und Wildes Bilder (wen) und unterscheidend weiches (jên) Haar, harte (kang) Borsten, der sich härenden (hi) Haut und des Federwechfels (sien) Art“. Für sien giebt zwar Morrison die Bedeutung — smooth and in order like feathers and hairs — aber die Zusammenstellung des Wortes mit hi ke (die sich härende oder mauernde Haut) fordert die Anwendung der von den chinesischen Lexikographen gegebenen Definition: „sien mao lo pien song d. h. sien, Federn (oder Haare) fallend, wiederum wachsend“.

50) Fügung H, das dritte Attribut des Himmels. Schon Wen wang sagt von der Erde: *tachü hi* d. h. „sie ist Meister als hi“. Die jüngeren Commentare sagen bei verschiedenen Gelegenheiten: *yang tachü i yin tachü hi* d. h. „yang ist Meister als i (Gerechtigkeit s. Anm. 8), yin ist Meister als hi“.

51) Die Uebersetzer haben gerade die bedeutungsvollsten Stellen dieses wichtigen Textes ganz unkenntlich gemacht (II. p. 528). Die so scharf ausgeprägten Gegensätze in *tsin tsin tachü schin* und *yuen tsin tachü wu* s. v. a. „nahe. nehmen. alles. Körper“ und „fern. nehmen. alles. Ding“ — verwischen sie in dem bedeutungslosen: *ex corporibus sibi vicinis sicut ex aliis rebus a se remotis*; obwohl schon die getrennte Wiederholung derselben bei den entsprechenden Texten (VII u. VIII) Anweisung genug gegeben hätte.

52) wörtlich: „deshalb benannt (*taching*, abgewogen, gemessen) in Vater“. Dieselbe Ausdruckweise wiederholt sich bei dem zweiten Kwa; bei allen übrigen steht das Wort *wel* (heissen).

53) Im Texte stehen die einfachen Zahlworte: *i* eins, *san* drei; anstatt *wên* zwei steht *tsai* d. i. wiederholt. Man muss also das einfache Zahlwort durch ein Numeraladverb übersetzen. Entgegenstehen möchte dem nichts, da auch die Ordinalzahl häufig durch das einfache Zahlwort ausgedrückt wird. Neumann sagt (Ztschr. Bd. IV. S. 37): „*tsai*, sagte u. s. w. Aleni, heisse nicht zwei, sondern die zweite; es kümmert ihn wenig, dass in diesem Falle die Ordinal-Partikel *tsi* . . . nicht fehlen dürfte. Glaubt man dem Berichte . . . so hätte diese, der gemeinaten Regel der Grammatik widersprechende Erklärung bei den einheimischen Gelehrten vielen Beifall gefunden.“ Die chinesische Grammatik lehrt allerdings, dass die Ordinalzahl durch das Beiwort *hi* bezeichnet wird, aber sie kann nicht lehren, dass diese Regel ohne Ausnahme sei. Ein Text des Wen wang (19) lautet: *tachi yü pa yinüi yü Hiung* s. v. a. bis (oder gelangen) in. 8. Mond. seyn (oder haben). Unglück.“ Die Uebersetzer geben das: *dum pervenerit ad octavam lunam, erit infortunium*. Der *tsom* des Confucius lautet: *tachi yü pa yinüi yü Hiung sino pa ko hiü* d. h. bis in den achten Mond ist Unglück; das Schwinden kann nicht dauern.“ Die Uebersetzer sagen „mit dem achten Monde fängt das Unglück an“; Confucius sagt mit den Worten „das Schwinden kann nicht dauern“, das Gegentheil, nämlich: das Unglück, der Schaden, das Schwinden, ist vorhanden, es kann nicht dauern, es endet wenn der achte Mond kommt. Eine direkte Entscheidung über den Werth des Zahlwortes, ob cardinal oder ordinal, wird damit noch nicht gegeben. Die jüngeren Commentatoren sind offenbar nicht einig darüber, welches von beiden sie anzunehmen haben. Die erstere Auffassung wird vorangestellt: „8 Monde (*pa yinüi*) heisst von *fu* ☰, dem Monde eines yang bis in *tsun* ☷, den Mond zweier yin“. Dann aber folgt: „Einer sagt, der achte Mond (*pa yinüi*) in den Kwa ist *kwon* ☰, als das Umgekehrte und Gegentheil von *lin* ☷“. Der letztere hat offenbar das Rechte getroffen. Seine Deutung hat schon das für sich, dass sie die Hindeutung in dem Texte des 19. Kwa *lin* auf das nächstfolgende 20. *kwon* bezieht; das statthabende Unglück erreicht sein Ende, sobald der Wendepunkt eintritt, welcher durch das umgekehrte Kwa angedeutet wird.

Der Sprachgebrauch der jüngeren Commentatoren stellt sich, was die Anwendung der Partikel *ti* betrifft, ganz zweifellos heraus. Wie man aus dem so eben Mitgetheilten sieht, wenden sie bei Zusammenstellung der 12 Monde mit 12 Kwa das Wort *ti* nicht an. Man könnte vielleicht annehmen, sie wollten sagen, „es ist das Kwa der acht Monde“ und nicht: „des „achten“ u. s. w. Wenn dem aber so wäre, so müssten sie auch von dem Kwa „eines Mondes“ reden: Weil sie aber wirklich nicht „einen“ Mond, sondern „den ersten“ nennen wollen, so bringt es ein anderer Sprachgebrauch mit sich, dass wir hier nicht die mehrdeutigen Worte *i yiu*, ein Mond oder der erste Mond, sondern eine unzweideutige Bezeichnung finden: *tai tsching yiu* *tschi kwan* (13) d. h. „*tai* das Kwa des *tsching*-Mondes“. *Tsching* d. i. *sui schü* *tschi yiu* d. h. der Mond des Jahresanfangs. Diese Benennung ist nicht nur unzweideutig für sich, sondern damit auch bindend für die Auffassung des Zahlwortes bei entsprechender Nennung der übrigen Monde.

54) Die Uebersetzer haben diesen Text ausgelassen. Eine Erläuterung desselben lässt sich in Nachstehendem finden (*hi tee* Bl. 1): „*kang jü siang mo pa kua siang tang* d. h. Hartes und Weiches reiben einander, die acht Kwa erregen einander“. *Mo* d. i. 1. *yen* reiben, in Wasser auflösen, bis auf den Grund erforschen; 2. *fu* niederhalten, schlagen; 3. *mie* zerstören, abschneiden; 4. *mo* Steine reiben. Der Commentar sagt: „Der 64. Kwa Beginn ist Hartes und Weiches, die beiden Linien. Die beiden reiben sich wechselseitig, und sind vier; die vier reiben sich wechselseitig, und sind acht. Die acht erregen sich wechselseitig, und sind 64“. Die Uebersetzer geben die Worte des Confucius (II. p. 412): *quae dicuntur kang nyeon, firmum et debile, mutua permixtione producant, quae repetita faciunt octo*.

55) Die Uebersetzung (II. p. 536) bedient sich sinnenstellender Einschreibungen, z. B. *linen integra und linea interrupta*, und hat den letzten Theil ausgelassen.

56) Die Reihenfolge der Glieder wird vorherrschend als eine nothwendige (*pi*) bezeichnet, und so der Begriff des zweiten Namens aus dem des ersten entwickelt. Am häufigsten sagt Confucius *pi yü* (muss haben oder sein) und *pi yü su* (muss haben oder sein wo). Mit der letzteren Formel drückt er entweder aus, dass das erste Glied nicht durchaus in dem zweiten aufgehe, sondern demselben nur irgend Statt gebe; oder dass das erste irgendwo und wie in dem zweiten aufgehe. Eine dritte Formel ist *urh pu i pi* (und nicht-enden, muss). Diese Formel halte ich für mehrdeutig, weil ein bezeichnendes Zeitwort fehlt. Sie bedeutet dann entweder „weil a nicht endet, muss b kommen“, oder „weil a nicht früher zu Ende geht, muss es fort dauern, bis es durch seine eigene Entwicklung b wird“. Oefter wird die Nothwendigkeit umschrieben durch *pu ko pu* (nicht können nicht). Auch wird die Unmöglichkeit des Gegentheils ausgesprochen z. B. 28: *i tsche yang ye pu yang tes pu ko tung* d. h. „i das ist Ernährung; keine Ernährung, dann nicht möglich Bewegung“. Oefter heisst es *wu pu ko i tschung* d. h. die Dinge nicht können zu Ende. Auch findet sich *pi fan* (muss umkehren). Sonst wird auch das nächste Glied einfach durch *jen hün* (also, hernach) oder *hlos* durch *hün* angeschlossen. Die Namen der Kwa werden in der Regel erklärt wie in dem Commentar *twan* z. B. 51: „*tschi* das ist *tung* (Bewegung) die Dinge nicht können zu Ende *tung*, deshalb kommt es zu *ken*; *ken* das ist *tschi* (feststehen)“. Mitunter wird die Erklärung des Namens gar nicht gegeben. Einige Male wird der Name des Kwa wiederholt, gleichsam wie ein eigenthümliches, nur durch sich selbst zu erklärendes Wort. In einigen Fällen giebt die Erklärung, abweichend von den vorhandenen lexikalischen Bedeutungen, eine gewisse freie Umschreibung des Begriffes. Die wörtliche Uebersetzung, in welcher ich die Namen der Kwa übersetzt stehen lasse, lautet:

1. 2. 3. Es sind Himmel Erde also, hernach werden alle Dinge geboren. Eine Fülle des Himmels der Erde Zwischenraum, die antwortet alle


Dinge; deshalb kommt es zu *tun*. *Tun* das ist Fülle; *tun* das ist der Dinge anfangende Geburt.

4. Die Dinge geboren müssen *mung*; deshalb kommt es zu *mung*. *Mung* das ist *mung*; der Dinge Unreife.
5. Die Dinge unreif nicht können nicht ernährt; deshalb kommt es zu *sin*. *Sin* das ist des Trinkens Essens Weg.
6. Trinken Essen muss haben *sung*; deshalb kommt es zu *sung*.
7. *Sung* muss haben Erhebung der Menge; deshalb kommt es zu *schí*; *schí* das ist Menge.
8. Menge muss haben wo *pi*; deshalb kommt es zu *pi*; *pi* das ist *pi* u. s. f.


57) Fülle *ying*, eigentlich ein gefülltes Gefäß; eine freie Umschreibung für den Namen des Kwa *tun*, über welchen, einstimmig mit der lexikalischen Erklärung, der jüngere Commentar sagt: „*tun* das ist Hemmung (*kien*) der Begriff der Dinge, die anfangen zu leben, und noch nicht durchdringen . . . als bildliches Zeichen ein Kraut, durchbohrend die Erde, beginnend hervorzubrochen, und noch nicht ausgestreckt“ (s. meine Schrift, Bezeich. d. Welt u. Lebensanfangs Fig. 57). Entsprechend sagt Confucius im *twan*: „des Donners und Regens Bewegung (*tung*) Fülle und Völligkeit (*mwon ying*) der Himmel erschaffend das Kraut“.

Den Text selbst umschreibt der Commentar mit folgenden Worten: „sind Himmel und Erde fertig, so erzeugen sie alle Dinge, dann ist gewoben die Höhe, unten voll, verschlossen, tragend und aussinnend alle Dinge“. Der Gebrauch des Wortes „weben“ (*tsching*) bezieht sich auf den Text des *siang* „der *kium tse* wie er Seide ordnet“ (s. Bd. V. S. 211). Aussinnen *wei* dinst zu Umschreibung des verwandten und gleichlautenden Wortes *wei* (antworten) welches Confucius gebraucht, und das ich in der obigen freien Uebersetzung durch „hervorbringen“ gegeben habe. Confucius nennt das *yuen* des Himmels *ta tsai* (grossen Ruf) und das der Erde *tschi tsai* (küssteren Ruf) s. Anm. 27.

58) Bedeckung *mung* (s. Ztschr. Bd. V. S. 209 u. Bez. d. W. u. L. Fig. 58). Der Commentar sagt: „*mung* das ist das Wesen (i s. Anm. 8) der Dunkelheit, des noch nicht Hellseins. Wiederum ist *mung* der Dinge Unreife und Schwäche“.

59) Abwartung *sin* d. i. Regen und Bart, was seiner Zeit kommt und abgewartet werden muss (s. Bez. d. W. u. L. Fig. 167). Die freie Deutung des Confucius lässt sich nur durch die Beziehung des Namens *sin* auf das Kwa , oben Wasser unten Himmel, erklären; denn in *sin* steht oben das Bild des Regens und unten das des Bartes, welches letztere dem Himmel als Mann und Vater entsprechen kann. Im *siang* sagt Confucius zu diesem Kwa: *kium tse i yen schí gam yo* d. h. „der *kium tse* wie er trinkt und iast, still und frühlich“. Der jüngere Commentar sagt zu diesem Kwa: *siang sung siang yung tschi* i d. h. das Wesen des einander Erzeugens, einander Nährens.

60) Der Commentar umschreibt den Text: „Trinken und Essen ist des Menschen grosses Begehren; wo Begehren ist, muss Streit werden. Der Starke etwa verstopft den Mund des Schwachen, der Kluge etwa betrügt den Thörichten“. Das Wort *sung* (Streit) wird seiner Zusammensetzung (Wort und allgemein) entsprechend erklärt: *tschung tum i tung* d. h. eine Menge besprechend Verschiedenes zugleich.

61) Der Commentar sagt: „Die Versammelten bekämpfen einander, die Freunde und Gesellen stützen einander, so muss es zu Erhebung der Menge kommen. *Schi* (oder *sse*, der Name des Kwa) ist das Wesen (i) der Menge“. Das Wort *sse* (s. Bd. V. S. 217) bedeutet die Menge, das Heer und zugleich den Führer. Die Commentatoren finden dasselbe in dem Kwa dargestellt: , „die zweite yang-Linie, ein yang, wohnend unten, in der Mitte des Kwa, ist das Bild des Führers; oben unten fünf yin, fügsam und folgend, sind das Bild der Menge“.

62) Der Commentar sagt: „ein Volk ist geboren. Ist die Menge ohne Herren, dann ist Verwirrung. Es muss Hörigkeit und Anhang sein an einen Menschen, als höchst Oberen. Das ist der Begriff der Verwandtschaft; deshalb kommt es zu *pi* (Ordnung); *pi* das ist das Wesen der Verwandtschaft“. Entsprechend wird das Kwa ausgelegt: ☰☷ die fünfte yang-Linie, als yang hart, wohnend in der Mitte des oberen (Kwa) und erreichend seine Bestimmung; oben unten fünf yin, zugewandt (*pi*) und folgsam einem Menschen ... das ist das Bild des Aufblickens zu einem Menschen“.

63) Der Commentar sagt: „Ist die Menge der Menschen geordnet, so erzeuge ich Nahrung, der Stellung zum Ganzen gemäss (i sui d. h. das i [was der Weltordnung entgegen kommt] hat glücklichen Fortgang) deshalb folgt *siao tschu* (das kleine ernährt)“. Entsprechend heisst es von dem Kwa: ☰☷ „die vierte yin-Linie ein yin, oben unten fünf yang ernährt“. Etwas anders wird die Auffassung in den Worten „yin ernährt yang ... fähig zu ernähren, und nicht fähig lange, das ist das Bild des *siao tschu* (der kleinen Ernährung)“. Yin heisst immer *siao* (klein) wie yang *ta* (gross).

64) Der Commentar sagt: „Zurichten Acker und Wohnorte, lernen das Pflanzen und Pflegen (*tschu*) das ist des dichten Lebens Vollendung. Ist das Lebende ernährt mit glücklichem Fortgange, dann wird der heilige Brauch (*li*) eingeführt, das Lernen dessen was glücken kann, deshalb kommt es zu *li*“. Das Wort *li*, welches ich in der freieren Uebersetzung durch „vorgeschriebener Weg“ gebe, bedeutet eigentlich den Schuh und das Auftreten (s. Bd. V. S. 212). Ich muss diese Gelegenheit benützen, auf den dort übersetzten Text zurückzukommen: *kiw tse i fi li fu li* d. h. „der *kiw tse* wie er verweigert den heiligen Brauch, widerstrebt dem Schuh“. Wenn der Leser die Uebersetzung des I-king vergleicht, so wird er mit Verwunderung das gerade Gegentheil lesen (II. p. 147): *sapiens princeps nihil facit, nisi quod secundum decorum est*. Wenn man in dem Sinne der Uebersetzer den Satz wörtlich wiedergeben wollte, so würde er lauten: der *kiw tse* wie er wider den Brauch nicht auftritt. Lexikalisch und grammatisch liesse sich gegen diese Auffassung nichts einwenden; höchstens könnte man die Wortstellung etwas ungewöhnlich finden, indem Confucius, wenn er das letztere hätte ausdrücken wollen, wahrscheinlich gesagt hätte *fu li fi li* = nicht auf-treten wider den Brauch. Mich hat bei meiner Uebersetzung das letztere Bedenken, und ausserdem ein allgemeiner Grundsatz geleitet. Ich bin nämlich nach sorgfältigem Studium der alten Texte zu der Ueberzeugung gekommen, dass man, um den richtigen Sinn zu treffen, bei jedem Worte zunächst untersuchen muss, ob Form und Inhalt des Satzes die Anwendung desselben als volles Wort (*schü tse*) gestatten, oder ob es nur als leeres Wort (*hiu tse*) auftreten kann, und dass man der ersteren Auffassung möglichst den Vorzug geben muss. Die Worte *fu* und *fi* bedeuten die einfache Negation, ursprünglich aber das aktive Negiren, das Widerstreben und Entgegenwirken, sie stehen daher, wenn sie nur in der ersteren Bedeutung gelten, in der Kategorie der leeren Worte. Bei der Unvollständigkeit der commentarischen Erklärungen geschieht es ganz zufällig, dass dieselben hier für mich, und gegen die Uebersetzung sprechen. Der Commentar sagt: *tse sching tsche kiang* d. h. „selbst aufsteigen (überwinden) das ist Macht“; *meng ki kiw fi li* d. h. „fähig zu besiegen, zu verwerfen, zu negiren (*fi* das Wort des Textes) den Brauch“; *pu tu tse urh pu liang schü* d. h. „nicht erwägen die Sache und nicht ermessen die Zeit“. Endlich umschreibt er die Worte *fu li* durch die gleichlautenden aber unzweideutigen Worte *fu li* d. i. „entgegenwirken der Weltordnung“. Man sieht hieraus, wie mancherlei Schwierigkeiten der chinesische Sprachgebrauch darbietet, und welche unendliche Hindernisse ein gewissenhafter Uebersetzer zu überwinden hat, der nicht zufrieden ist, eine ungefähre Inhaltsanzeige zu geben, der vielmehr die Forderungen, welche die Wissenschaft schon längst an den Uebersetzer europäischer und morgenländischer Denkmale gestellt hat, auch für die chinesische Sprache anerkennen will.

65) freier Verkehr *tai* d. i. 1. *schü* äusserster Grad, gesellige Freude; 2. *gan* Stille, Friede, Sicherheit; 3. *kwan* grosses Haus, Weite, Offenheit, Leichtigkeit, Erweiterung; 4. *schü* Ausdehnung, Grösse, Streben zur Ausdehnung. Der Text des Confucius lautet wörtlich: *li urh tai jen hien gan ku schü tachi i tai tai tache tung* d. h. „li (Name des 10. Kwa) und tai also, hernach Friede (*gan*), deshalb kommt es zu tai; tai das ist durchdringen (*tung* s. Anm. 11)“. Der Commentar umschreibt den Text mit Herbeiziehung nicht nur des zehnten, sondern auch des achten Kwa: „durch pi (8. Kwa) ersinnt li (9. Kwa) den heiligen Brauch. Dann ist Oberes und Unteres gesondert, und des Volkes Wille festgestellt (oder befriedigt, beruhigt *tung* s. Anm. 10), was unter dem Himmel getrennt ist, ist einander verbunden, die Triebe (*tai*ng) fördern einander, und es ist Friede, deshalb folgt tai“.

66) Hinderung *pi*, d. i. *pi* so verschliessen, verstopfen (vgl. Bd. V. S. 213 u. Bez. d. W. u. L. A. Fig. 44). Der Commentar bemerkt zu dem Texte: *schü ki pi lwan* d. h. „der Ordnung (Herrschaft) Gipfel muss Unordnung werden“.

67) Vereinigte oder einmüthige Menschen (*tung jin*). Der Commentar sagt: „tai Oberes und Unteres nicht vereinigt, und der höchste Grad des *pi*, so müssen Fürst und Diener einmüthigen Herzens sein, um hinüber zu kommen, deshalb folgt *tung jin*“. „*Jin tung* (Menscheneinmüthigkeit) das ist allgemeine Güte, allgemeine Schlechtigkeit, und kein Widerstreben im Menschenherzen“. „☰ ein yin und fünf yang einmüthig mit jenem, deshalb heisst es *tung jin*“. Confucius selbst sagt (*hi tee* Bl. 9): *urh jin tung sin ki li tuann kin tung sin tachi yin li tachi ju lau* d. h. „zwei Menschen einmüthigen Herzens: ihre Fügung bricht den Erz; einmüthiger Herzen Wort: sein Duft ist gleich dem Kraute lau“ (*lau* d. i. *hiang tau*, das wohlriechende Kraut). Der Satz ist zweimal geremt. Die Uebersetzer (II. p. 468) haben bei übrigens willkürlicher Uebersetzung die Worte: „ihre Fügung (*li* die dritte Tugend des Himmels) bricht Metall“ ganz ausgelassen.

68) Dieser lange Text handelt von dem 31. Kwa *kien* ☵, welches aber in demselben nicht genannt wird. Die Beziehung auf die Ehe ist schon in dem Texte des Wen wan angedeutet, wenn er sagt: *kien heng li taching tchi wu ki* d. h. „*kien*. Durchdringen, Fügung, Lösung. Die Frau nehmen ist glücklich.“ Confucius sagt im *tuann*, anspielend auf das Kwa ☵, welches gleichsam die einfachen Kwa des Himmels ☰ und der Erde ☷ verflochten zeigt (s. Anm. 7): *tien ti kan urh wan wu hwa seng* d. h. „Himmel und Erde bewegen sich, und alle Dinge werden durch Verwandlung geboren“, und anspielend auf die Geschlechtstafel des Wen wang (s. oben IX) sagt er: *nan hin nio* d. h. „der Mann unter der Frau“. Uebrigens finden wir auch nach der physikalischen Deutung (s. Bd. V. S. 208; 7 über 2) den im Wasserbecken stehenden Berg als ein bekanntes Sinnbild wieder. Der jüngere Commentar erklärt das Kwa demgemäss: „*tui*, weich, ist oben, *kan*, hart, ist unten, und vereinigt (*kiao* s. Bez. d. Welt u. Lebensalt. Fig. 8) bewegen sie und entsprechen sie einander. Wiederum *kan* Feststehen, sodann der Bewegung ausschliessliches Zustreben; *tui*, Eröffnung, sodann des Entsprechens höchster Grad. Wiederum *kan* als jüngster Mann, unten in *tai*, jüngster Frau, erlangt des Mannes und der Frau richtiger Ehe Zeit. Deshalb ist sein Kwa *kien* und sein Loos (*achen*, der Text des Wen wang) „durchdringen“ und „Fügung Lösung“, „die Frau nehmen“, dann „glücklich“; denn Bewegung ist die Ordnung des Durchdringens Müssens“.

69) Fortdauer *heng* d. i. *hiu pu pien* (Dauer ohne Wechsel) *yü taching hiu tachi te* (die Tugend der Dauer und Beständigkeit haben). Gleichlautend der Commentar, indem er nur anstatt „Tugend“, das Wort *te*, Gerechtigkeit, gebraucht.

70) Der Commentar sagt: „So ist das nicht können Dauern: das vollendete Volle muss überfließen, das erhabene Hohe muss fallen; was den Aufgang kennt, kennt den Abgang; deshalb kommt es zu *tui*; *tui* das ist das Wesen des Weichens und der Zurückziehung“.

71) Der Commentar sagt: „So ist das nicht können zu Ende weichen: „Der Krümmung Gipfel muss Streckung werden, der Minderung Grenze dann Füllung, deshalb folgt *ta tachwang* (gross. stark)“.

72) Wörtlich: „die Dinge können nicht zu Ende *tachwang*, deshalb kommt es zu *tsin*; *tsin* das ist Aufsteigen“. Der Commentar sagt: „wiederum nicht zu Ende können *tachwang*, fertig *tachwang*, muss auch aufzusteigen“. Das Kwa wird von Confucius erklärt: „*ming tachu ti schang*, das Licht aufgehend über die Erde“.

73) Wörtlich: „Aufsteigen muss haben wo Verwundung, deshalb kommt es zu *ming i*; *i* das ist verwunden.“ Da Confucius das Kwa erklärt: *ming ji ti tachung*, das Licht eingehend in das Innere der Erde, und da er im *schue kwa* von dem Kwa des Lichtes sagt: *wei ko ping* d. i. „es ist der Speer und die Kriegswaffe“ — so sollte man erwarten, er werde den Namen *ming i* deuten: das Licht verwundet. Wie aber der Text zum folgenden Kwa zeigt, deutet er ihn hier: offenbare Verwundung. Der Commentar sagt: „Des Aufsteigens Gipfel muss Stillstand sein; aufsteigen und nicht endigen muss Hinderung, Verwundung, Beschädigung haben“.

74) Haus Mensch *kin jin* d. i. *i kin tschi jin* d. h. eines Hauses Menschen. Der Commentar sagt: „Ist die Verwundung draussen geschehen, so muss umgekehrt werden in das Haus, und hernach zu Ruhe; deshalb folgt *kin jin*; das sagt die Ordnung des Stillstehens vom Aufsteigen“. Der Text des Confucius lautet wörtlich: *schang yü wai tsche pi fan ki kin ku schen tschi i kin jin* d. h. verwundet im Aeusseren dies (ist) müssen umkehren (in) sein Haus (*kin*), deshalb kommt es zu *kin jin*“.

74) Dieser Text (*Hi tse* Bl. 26) lautet wörtlich *ki tsching ming ye tiao* (ihr. heissen. Name. klein) *ki tsin lui ye ta* (ihr. gehören. Art. gross) *ki tschi yuen* (ihr. bester Geschmack. fern) u. s. w. Die Uebersetzer (II. p. 548) sagen: si attendis ad nomina figurarum Y-king, nihil hac habere videntur nisi parvi, si ad naturam rerum de quibus agunt, magnum quid complectuntur u. s. f. Diese Uebersetzung würde nur dann möglich sein, wenn die Wortfolge wäre *tsching ki ming* (heissen. ihr. Name). Das Wort *tschi* bedeutet den schönen oder besten Geschmack und zugleich den Willen des Kaisers (s. Bd. III. S. 276). Da Confucius sonst auch den Sinn des Kwa den „Willen“ desselben nennt, so könnte er hier etwas Aehnliches ausdrücken wollen. „Ihre Sprüche Bilderschmuck, ihre Worte Winkelzüge“, eigentlich: „ihre Worte (*tse*) Bilderschmuck (*wen*), ihre Worte (*yuen*) Winkelzüge (*kin*)“. *Yen* ist der allgemeine Begriff für Wort, Redetheil; *tse* wird erklärt: *yem ki pu schen* d. h. „Worte unterbrochen, nicht aufeinander folgend“. Confucius scheint daher mit *tse* die einzeln, nicht in grammatischer Verbindung stehenden Worte, wie die Namen der Kwa, *yuen*, *heng*, *ki*, *tsching* u. d. m. zu verstehen. Ueber *wen* (Bilderschmuck) s. Anm. 49.

76) Die Uebersetzer geben diesen Text (II. p. 511) in Y-king quod est summe profundum id fuit solerter subtiliterque inquisitum ab excellentibus viris. Sie wenden die Worte des Textes (*Hi tse* Bl. 14) *ki schen* (ergründen. Tiefe) in: quod est summe profundum, und *yem ki* (entdecken. Geheimnis) in: id est solerter subtiliterque inquisitum; das zwischen beiden stehende *wa* (und) lassen sie unübersetzt. Ihre Satzbildung ist eine ganz willkürliche. Das Wort *ki* (in *ki schen*) ist wohl für sich zweideutig, im Zusammenhang aber bleibt nur eine Bedeutung möglich: die Bedeutung, welche dem Worte des parallelen Satzes *yem* (in *yem ki*) entspricht. *Ki*, dasselbe Wort wie in *tai* — *ki*, wird erklärt: 1. *piao* d. i. a) *schang i*, das obere Kleid, b) *ming*, Licht, Offenbarung; 2. *tschi* abwärts fliegender Vogel, Ankunft

am Ziele, äusserster Grad, Sonnenwende; 3. *tsin* d. i. a) *kie* Erschöpfung, b) *tschung* Endigung, c) *pien* Scheidung. Das Wort *yew* wird erklärt: 1. *mo* Steine reiben; 2. *te* i den Gedanken erreichen, den Sinn finden. Zum Ueberfluss sagt der Commentar: „*yew* ist gleich erforschen; *ki* (in *yew ki*) ist geheim. So i *ki schin* das ist erreichen (*tachi*) das Feine; so i *yew ki* das ist erreichen (*tachi*) die Verwandlung (*pien*). Er wendet also *tschi* (erreichen) gemeinschaftlich für beide Sätze, anstatt der Worte *ki* und *yew* an.

77) In diesem Texte (*ki tse* Bl. 17) haben die Uebersetzer (II. p. 519) das einfache *yew* (Wort) zuerst durch *quaecunque dicenda essent*, und dann durch *quae in eo dicuntur* übersetzt. Wichtiger aber ist der Schluss dieses Satzes „*sensus . . . non potest percipi*“. Confucius sagt keineswegs, der Gedanke (i d. i. *sin so kiang* die Richtung in dem Herzen) sei überhaupt unverständlich, er sagt vielmehr durch das Wort *ki* (*ki pu ko kien* = dies nicht können sehen) welches das Sieb, und als leeres Wort die pronominale und demonstrative Unterscheidung bedeutet, es sei darin etwas nicht näher Bezeichnetes Unverständliches.

Nachtrag. Das Wörterbuch *Tsching tse tung*, welches mir erst nach Vollendung dieser Arbeit zugänglich geworden ist, giebt mir Gelegenheit zu einigen wichtigen Nachträgen.

Zu Anm. 23) bei dem Worte Eingeweide (*tsang*) umschreibt es den Begriff der aktiven Bergung nicht nur in Bezug auf die Stofftheile der äusseren Welt, sondern auch auf die in der Vegetation des Leibes geborgenen dienenden Geister, mit folgenden Worten: „*tsang* (Eingeweide) das ist *tsang* (Bergung). Das *tsing* birgt sich in der Niere, das *sching* birgt sich in dem Herzen, das *hwen* birgt sich in der Leber, das *phe* birgt sich in der Lunge, das Begehren (*tachi*) birgt sich in dem Magen (*pi*)“.

Zu Anm. 35) für *pu* giebt es noch folgende Bedeutungen: 1. *tsin* d. i. a) *tsien* leise Annäherung (der Name des 35. Kwa s. Bd. V. S. 203) b) *sin* Aufsteigen; 2. *pe* d. i. a) *tsin* Nähe, b) *tsi* Schnelligkeit, c) *kiu*w Bedrängnis. Diese Bedeutungen passen dann auch zu der Anwendung des Wortes im *Schi king* (IV. Bl. 3. a. *tsing miao*, *schü kiü*) wo dasselbe zugleich mit dem Worte *tschin* (dem Namen für das Kwa des Donners) die einschüchternde Gewalt des Fürsten (*tschu kien*) bezeichnet.

Zu Anm. 37) lehrreicher ist die folgende Erklärung: „in Nordosten beginnt das *yang* sich zu erheben, pflegend (*yu*) und während (*yang*) alle Geschöpfe“, und die dem vortrefflichen Werke *Schi ming* entlehnte: „in Nordosten beginnt das *yang-ki* zu werden, ausbreitend und reisend alle Dinge“; vgl. Anm. 56.

Zu Anm. 38) In Bezug auf *schin* heisst es: „der Himmel heisst *schin*, die Erde heisst *ki* (Geist), der Mensch heisst *kwei* (der in *phe* und *hwen* sich scheidende Geist)“. Für *schin* selbst folgt dann die obige Erklärung des I-king, dann die des Meng Tse: „vollkommen (*sching* s. Anm. 33) und nicht möglich zu erkennen, heisst *schin*“. Ferner: „*yang hwen* ist *schin*, *yin phe* ist *kwei*“. „Des *ki* (Dunstes, Wesens) Streckung ist *schin*, seine Krümmung ist *kwei*“. Was das Volk nicht benennen kann, heisst *schin*“. „*Sching ti* ist das *schin* des Himmels“.

Zu Anm. 46) Die Vorstellungen von der Anheftung der Gestirne sind nicht ganz so mechanisch, wie sie auf den ersten Blick scheinen könnten. So heisst es: „an der Erde sind es Steine (die also nur durch ihre Schwere angeheftet sind), an dem Himmel sind es Sterne, die Blumen des *yang*“.

Zu Anm. 57) Das Gewebe ist ein vielgebrauchtes Bild der Naturerscheinungen; so sagt der Lexikograph: „des Himmels Gestalt in Ruhe ist der Aufzug (*king*), in Bewegung der Einschlag (*wei*)“.

Notizen, Correspondenzen und Vermischtes.

Zwei arabische Urkunden.

Mitgetheilt von

Prof. A. v. Kremer.

Die zwei vorliegenden Urkunden sind aus der grossen Encyclopädie Ibn Hamdān's ¹⁾ genommen und haben beide dadurch einigen Werth, dass sie uns einen Blick in das bisher weniger beachtete innere Getriebe der Chalifenherrschaft gestatten. Die erste Urkunde ist das Formular des Eides, mit welchem jedem neu gewählten Chalifen Treue geschworen wurde. Wenn schon die neuere Sprachform auf spätere Entstehung hindeutet, so beweist noch überdies die ängstliche, casualistische Ausführlichkeit der einzelnen Bestimmungen und die am Schlusse auf den Meineidigen herabgerufene schreckliche göttliche Ahndung, dass dieses Formular in einer Zeit abgefasst wurde, wo das Ansehn der Chalifen schon so weit gesunken war, dass man der Verkenennung desselben durch recht scharf gefasste Eide entgegenwirken zu müssen glaubte. Die zweite Urkunde ist desshalb nicht ganz unwichtig, weil sie über das Verhältnis der Christen und ihres Catholicos zum Chalifen einige Aufklärung giebt; da jedoch die erste Hälfte des Diplomes ganz mit Redefiguren im arabischen Kanzleistyl angefüllt ist, so glaubte ich nur die zweite Hälfte, welche die wesentlichen Punkte enthält, übersetzen zu müssen.

نسخة بَيْعَة خَلِيفَة وَيَمِين

تَبَايَعُ عَبْدُ اللَّهِ الْإِمَامُ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ بَيْعَةَ طَوْعٍ وَإِثَارٍ وَرَضَى وَاخْتِيَارٍ
واعتقاد وإضمار وإعلان وإسرار وإخلاص من طويعتك وصدق من
نيتك وإنشراح من صدرك وصحة من عزيمتك طائعا غير مكره ومنقادا

¹⁾ تذكرة ابن حمدون, H. Ch. Nr. 2780. Herr v. Kremer schrieb dem Unterzeichneten in einem Briefe vom 31. Jul. 1851: „Während meines Aufenthaltes in Haleb und Damaskus hatte ich Gelegenheit manche werthvolle arabische Handschriften anzukaufen, z. B. das كتاب المغازي des ächten Wākidi, in einem 800 Jahr alten Exemplare, ein Unicum und das älteste handschriftlich erhaltene arabische Geschichtswerk; ferner die vollständige تذكرة الحمدونية in 2 dicken Foliobänden, ein ungeheures Sammelwerk, dem nur das عقد الفريد von Ibn 'Abd-Rabbihl an die Seite gestellt werden kann.“

Fleischer.

غير مُجْبَرٍ مُقَرًّا بفصلها مُدْعِنًا بحَقِّها ومُعْتَرِفًا ببركرتها ومُعْتَدًّا بحسن
 هُدُودِها وعالمًا بما فيها وفي توكيدها من صلاح الكفاة واجتماع كلمة
 العامة والخاصة ولَمَّ اشعث وأَمَّن العواقب وسكون الدهماء وعَزَّ
 الاولياء وقمع الاعداء على ان فلانا عبد الله وخليفته المفترض عليك
 طاعته الواجب على الامة امامته وولايته اللازم لهم القيام بحقه والوفاء
 بعهده لا يشك فيه ولا يرتاب به ولا تداهن بامره ولا تميل وانك وفي
 اولياءه وعدو اعدائه من خاص وعام وقريب وبعيد وحاضر وغائب
 متمسك في بيعته بوفاء اليهود ونعمة العقد سريرتك مثل علانيتك
 وهميرك فيه وفك ظاهرك على ان اعطاك هذه البيعة من نفسك
 وتوكيدك اياها في عنقك لفلان امير المؤمنين عن سلامة من قلبك
 واستقامة من عزمك واستمرار من هواك ورأيك في ان لا تتأول عليه فيها
 ولا تسعى في نقض شيء منها ولا تقعد عن نصرته في الرخاء والشدّة
 ولا تدب النصيح له في كل حال راهبة وحادثه حتى تلقى الله موفيا بها
 موثبا لالمانته فيها اذ كان الذين يبيعون ولا الامر خلفاء الله في
 الارض انما يبيعون الله بعد الله فوقي ايديهم فمن نكث فانما ينكث
 على نفسه عليك بهذه البيعة التي طوّقتها عَنْقُكَ وبسطت لها يدك
 واعطيت فيها صفتك وما شرط عليك فيها من رفاة وموالاة ونصح
 ومشايعة وطاعة وموافقة واجتهاد ومبالغة عهد الله ان عهده كان
 مضمولا وما أَخَذَ الله على انبيائه ورسله عليهم السلام وعلى من اخذ من
 عباده من مواعدات موثيقه ومُحْكَمَاتِ عهوده وعلى أن تتمسك بها فلا
 تبدل وتستقيم فلا تميل وان نكثت هذه البيعة ومتى بدلت شرطا
 من شروطها او عفيت رسما من رسومها او غيرت حكما من احكامها معلنا
 او مسرّا او محتالا او متأولا او زغنت عن السبيل التي يسلكها من لا يحقر
 الامانة ولا يستحل الغدر والخيانة ولا يستخير^١ حلّ العقود وختن العهود
 فكذلك ما تملكه من عين او وري او آنية او عقار او سايمة او زرع او غير ذلك

١) يستخير.

من صنوف الاملاك المعتقدة والاموال المتدخيرة فصدقة على الساكنين يحرم عليك أن ترجع شيئاً من ذلك الى مالك بحيلة من الخيل على وجه من الوجوه وسبب من الاسباب او مخرج من مخارج الايمان وكلما تستفيده في بقية عمرك من مال يقلل خطره او يجعل قبلك فصدقة في سبيل الله الى أن تتوفى منيتك ويأتيك أجلك وكل مملوك لك اليوم من ذكر او أنثى وتملكه الى آخر أيامك احرار سائبون لوجه الله ونسأوك يوم يلزمك الحنث ومن تتزوج بعده من مئة بقائك طوائف ثلاثا طلاق المحرج والسنة لا مبتوتة ¹⁾ ولا رجعة عليك المشى الى بيت الله الحرام ثلاثين حجة حانيا راجلا لا يرضى الله منك آلا بالوفاء بها ولا يقبل الله لك صرفاً ولا عدلاً وحذلك يوم محتاج اليه وبرآك من حوله وقوته وأنجأك الى حوله وقوته والله عز وجل بذلك شهيد وكفى بالله شهيداً *

Formular

des einem Chalifen zu leistenden Huldigungseides.

Du sollst huldigen dem Knechte Gottes, dem Verstande des Islām und Gebieter der Gläubigen, freiwillig und vorzugsweise, gern und nach Selbstbestimmung, aus Ueberzeugung und Herzensmeinung, äusserlich und innerlich, mit aufrichtigem Gemüthe und wahrhafter Gesinnung, mit freudigem Herzen und nach wohl überlegtem Entschlusse, gehorchend, nicht gezwungen, folgsam, nicht geüßigt, das Verdienstliche dieser Huldigung zugestehend, ihre Rechtmässigkeit einräumend ²⁾, ihre segensreiche Kraft anerkennend, ihre heilsamen Folgen würdigend, wohl einsehend dass sie und ihre eidliche Bekräftigung die Wohlfahrt der Gesamtheit, die Einigung des (kirchlichen und politischen) Glaubensbekenntnisses von Geringen und Vornehmen, die Beseitigung der Zerwürfnisse, die Sicherheit vor Katastrophen, die Ruhe des grossen Haufens, die Macht der Freunde und die Unterwerfung der Feinde (Gottes und des Islām) begründet; — indem du N. N. für Gottes Knecht und Statthalter anerkennst, dem zu gehorchen für dich göttliches Gebot, dessen geistliche und weltliche Herrschaft zu sichern des Volkes Pflicht, dessen Rechte aufrecht zu erhalten und ihm die gelobte Treue zu bewahren der Unterthanen Obliegenheit sey, ohne dass man daran zweifeln oder darüber in Ungewissheit seyn dürfe; und (indem du erklärst) dass du seine Gebote weder leicht noch

1) ل. مثنوية, s. de Sacy's Chrestom. ar. éd. 2. t. I, p. 48, l. 5, 18 u. 19; überhaupt ist die ganze Anm. 45 mit unserer Stelle zu vergleichen. Fl.

2) اذعن zugeben, einräumen; s. ausser der von Freytag angeführten Stelle Kitāb al-aḡāni, I, S. 41 Z. 13, und Beidāwi, II, S. 110 Z. 15. Fl.

men noch davon abweichen, dass du seiner Freunde Freund und seiner Feinde — geringer oder vornehmer, naher oder ferner, anwesender oder abwesender — Feind seyn und durch treue Erfüllung dieser Angelübniße und gewissenhafte Beobachtung der eingegangenen Verbindlichkeiten an der ihm geleisteten Huldigung festhalten wollest, wobei deine Gesinnung deiner Aussage entsprechen und dein Inneres mit deinem Aeußern übereinstimmen soll; — indem ferner diese deine dem N. N., Gebieter der Gläubigen, geleistete Huldigung und die dich bindende eidliche Bekräftigung derselben aus redlichem Herzen, ehrlichem Entschlusse, unwandelbarer Zuneigung und gewonnener Ueberzeugung ausgeht, darin (zu bothütigen), dass du weder dein Treugelübniß je zum Nachtheil des Chalifen drehst und deutest, noch je auf Brechung desselben in irgend einer Hinsicht ausgehst, noch der Obliegenheit, ihm in Glück und Unglück beizustehen, dich entziehst, noch in irgend einer gefährlichen Lage und bei einem widrigen Ereigniss ihn wohl zu berathen unterlässt, damit du dereinst mit dem Bewusstseyn, jenen Eid treu gehalten und die damit übernommenen Verpflichtungen erfüllt zu haben, vor Gott treten könntest. Denn „die da huldigen den Verwesern der Herrschaft, den Statthaltern Gottes auf Erden, huldigen in der That Gott, der seine Hand über ihre Hände hält; wer aber den Bund bricht, der bricht ihn sich selbst zum Schaden“ ¹⁾. Nimm wohl in Acht diesen Huldigungseid, den du gleich einer Kette um deinen Hals gelegt, zu dem du deine Hand ausgestreckt und den du durch deinen Handschlag bekräftigt hast! Alles dir in demselben Auferlegte, — Treue, Hülffleistung, Rath, Beistand, Gehorsam, Willfährigkeit, Anstrengung und Diensteifer, — ist Gott gelobt, „über das ihm Gelobte aber wird Rechenschaft gefordert werden“ ²⁾, wie über die fest beschworenen Bestimmungen und unverbrüchlichen Verbindlichkeiten, welche Gott seinen Propheten und Gesandten — Heil über sie! — und andern seiner Knechte auferlegt hat; — so dass du daran festhältst und nichts daran änderst, den geraden Weg wandelst und nicht davon abweichst. — Wenn du aber diesen Huldigungseid brichst, irgend eine seiner Bestimmungen änderst, oder eine seiner Vorschriften unterdrückst, oder eine seiner Satzungen fälschest, öffentlich oder insgeheim, durch Arglist oder Verdrehung, oder wenn du von dem Pfade ablenkst, den da wandelt wer Treue nicht misachtet, Verrath und Veruntreuung sich nicht erlaubt, Bruch und Verträge und Beeinträchtigung der Angelübniße sich nicht gestattet: so soll Alles, was du besitzest an Gold oder Silber, an Geräth oder Grundstücken, an Heerden, Saaten oder andern Arten von erworbener unbeweglicher und vorrätthiger beweglicher Habe, als Almosen an die Dürftigen vertheilt werden, ohne dass du etwas davon durch irgend einen Kunstgriff, auf irgend eine Weise, durch irgend ein Mittel und irgend eine Entbindung von der Eideskraft wieder in deinen Besitz bringen könntest. Was du dir in deinem noch übrigen Leben erwerben wirst, sei es von kleinem oder grossem Werthe für dich, alles das soll Almosen seyn um Gottes willen, bis deine letzte Stunde kommt und der Tod dich

1) Sur. 48, V. 10.

Fl.

2) Sur. 17, V. 36, Sur. 33, V. 15.

Fl.

hinwegnimmt. Alle Sklaven und Sklavinnen, die du besitzt und bis zu deinem Lebensende besitzt, sollen Gott zu Gefallen frei und entlassen seyn. Deine Weiber am Tage wo du des Eidbruchs schuldig wirst, und alle die du später, so lange du noch lebst, ehelichen wirst, sollen dreimal von dir geschieden seyn, durch bindende, kanonische, nicht zu wiederholende und unwiderrufliche Scheidung. Und dreissigmal sollst du zu Fuss und barfuss zum heiligen Hause Gottes wallfahren, ohne dass Gott sich mit irgend etwas ausser der Erfüllung dieser Bestimmung zufrieden stellen liesse, noch irgend eine Tausch- und Ersatzeleistung von dir annähme. Und Gott lasse dich ohne Hülfe am Tage da du seiner bedürfen wirst, entziehe dir völlig den Beistand seiner Macht und Stärke und nöthige dich, deine Zuflucht zu deiner eigenen Macht und Stärke zu nehmen! Gott der Mächtige und Erhabene ist dessen Zeuge, und Gott genügt als solcher.

نسخة عهد جاثليق

هذا كتاب امر بالمشافة سيدنا ومولانا امير المؤمنين لعبد يوشوع الجاثليق البطرك — ولما انهيت حالك الى امير المؤمنين وانك امثل اهل ملتك طريقة، واقربهم الى الصلاح مذهباً وخليقة، واحوام للخلال التي اجتمعوا بها على تميزك عنهم حالياً بشروط الجثلة المتعارفة عندهم بادواتها، مشهوداً له بنعوتها الكاملة وصفاتها، وحضر جماعة من النصارى الذين يرجع اليهم في استعلام سيرة امثالك، واستطلاع انهم مضاديك واشكالك، وذكروا انهم تصفحوا احوال ذوى الديانات واستبثوا باديهم منها وخافهم بحكم مساس حاجتهم الى جاثليق ينظر في امورهم، ويراعى مصالح جمهورهم، فانفقوا باجتماع من آرائهم، والتسام من قلوبهم واهوائهم، على اختيارك لرياسة دينهم، ومراعاة شؤونهم، وتدبير وقوفهم، والتسوية في عدل الوساطة بين قوتهم وضعيفهم، وسألوا ايضاً نصبهم عليك (1) بالان (2) التي به ثبتت (3) قواعده، وتصديق مواعده، وتستحكم مبادئه، وتقوى اواخيه، فاعز بأسعافهم فيما سألوه بالايجاب، والجاهد فيما طلبوا جناح الاطلاق، وبسرز الانن الامامى الاشرف لا زال اوامره بالتوفيق معصودة بترتيبك جاثليقا

1) تثبت. Fl. 2) الذى. Fl. 3) نصبك عليك. Fl.

لنسطور (sic) النصراني بمدينة السلام، ومن تصدقه ديار الاسلام،
 وزعيما له (1) ولئن دعاهم (2) من الروم واليعاقبة والملكية في جميع البلدان،
 وكل حاضر في (3) هذه الطوائف وباد، وانفرادك عن كافة اهل خلتك (4)
 بتقص اهبة الجملقة المتعارفة في اماكن صلواتكم، ومجامع عباداتكم،
 غير مشارك هذا اللسان، ولا منسوخ (5) في التجلي (6) به لمطران واسقف
 او شماس، حقا لهم من رتبته، ووقفا (7) لهم دون ممتلك الذي
 خصصت به ومنزلته، وان وليج في (8) المذكورين باب المجادلة (9) لك وللألف،
 وراع سرب المتابعة لك واخاف، واما النزول على حكمك، وعادل الى
 حربك من سلمك، كانت المقابلة له لاحقة، والعقوبة به على شقاؤه
 حادثة، حتى يعتدل قناته، وتلين بالفرع (10) ويزدجر امثاله من مثل
 مقامه، وينحصر قانونك عن ان يقدح في نظامه، وأمر بحملك على
 مقتضى الامثلة الامامية في حق من تقدمك من الجملقة وسبقك،
 واجرى امرك (11) عليك ومن تلاك منهم ولحقك، ولإيضاة لك ولأقل
 ملتك في الانفس والاموال، والحراسة الكافة (12) بصلاح الاحوال، واتباع
 العادة المستمرة في مواراة امواتكم، وحماية بيعتكم (13) ودياراتكم، والعمل
 في ذلك على الشاكلة التي عمل عليها الخلفاء الراشدون مع من قبلكم،
 ورعى بها الأئمة السابقون رضوان الله عليهم عهدكم ولكم، وأن تقبض
 في استيفاء الجزية على تناولها من العقلاء والواجدين من رجالكم، دون
 النساء ومن لم يبلغ الحلم من اطفالكم، ويكون استيفاءها نوبة واحدة
 في كل سنة، من غير عدول في قبضها عن قبضة الشرع المستحسنة، وقسح

Fl. خلتك. 1. Fl. من. 2. Fl. عدا. 3. Fl. لهم. 4.

5) Hier scheint der Text verdorben zu sein; vielleicht ist zu lesen:

غير مشارك في v. Kr. Vielmehr so: غير مشارك هذا ولا منسوب

Fl. ووقفا. 7. Fl. التجلي. 6. Fl. هذا لانسان من الناس، ولا مفسوخ

Fl. المجادلة. 9. Fl. من. 8.

Fl. لكافة. 12. Fl. واجراه امرها. 11. Fl. عصاته

في ان يتوسط¹⁾ طوائف النصارى في محاكماتكم فيأخذ²⁾ النصف
من القوتى للمستضعف، ويقود³⁾ الى الحَق ما اخلد الى القسط والحيث⁴⁾
وينظر⁵⁾ في وقوفهم نظرا يقوم بحقوق الامانة واشراطها، ويمضى على واضح
حدودها سوى اشراطها⁶⁾ فقابل هذا الانعام الذى شملك، وحقق مَنّاك
فيما ناجتكَ نفسك به واملك، بدعاء يثى على⁷⁾ الاعتراف ويُعرب،
وُبيّح في الاخلاص ويُعرب، وسبيل كافة المطارنة والقسيسين
والاساقفة من الطوائف المذكورة ان يخبروا⁸⁾ بالمأمور به في هذا المثال،
ويتلقوه بالانقياد والامتثال، ان شاء الله تعالى

Formular

der Bestallungsverordnung eines Katholikos.

Gegenwärtiges Schriftstück ist auf Befehl unsers Herrn, des Gebieters der Gläubigen, für den Katholikos und Patriarchen 'Abd-Jóá'a aufgesetzt worden.

Nachdem man dem Gebieter der Gläubigen darüber Bericht erstattet hat, wie es sich im Allgemeinen mit dir verhält, und dass du unter deinen Confessionsverwandten derjenige bist, der den musterhaftesten Lebenswandel führt, in Denk- und Handlungsweise den Forderungen der Rechtchaffenheit am meisten entspricht, und am vollkommensten die Eigenschaften in sich vereinigt, derentwegen sie einstimmig urtheilen, dass du allein unter ihnen sowohl hinsichtlich der äussern Hülfsmittel die Bedingungen zur Verwaltung des bei ihnen herkömmlichen Amtes eines Katholikos besitzest, als auch anerkanntermassen mit sämmtlichen dazu erforderlichen innern Qualitäten ausgestattet seyst; auch mehrere Christen, an die man sich zur Einziehung von Erkundigungen über den Lebenswandel von deines Gleichen und zur Einholung gutachtlicher Berichte über deine Gegencandidaten und Standesgenossen zu wenden pflegt, auf Vorladung erschienen sind und erklärt haben: sie hätten sich von der Stimmung der verschiedenen (christlichen) Religionsverwandten sorgfältig unterrichtet und Leute aller Klassen unter ihnen (wörtl. den Hervortretenden und den Verborgenen von ihnen) sich darüber aussprechen lassen, inwiefern sie das Bedürfnis eines Katholikos fühlten, der ihre Angelegenheiten in Obacht nehme und für ihre Gemeindefürsorge trage; worauf alle, mit völliger Uebereinstimmung ihrer Ansichten, Gefühle und Wünsche, für die Stelle eines Primas ihrer Religion,

1) F1. 2) F1. 3) F1. 4) F1. 5) F1. 6) F1. 7) F1. 8) F1.
1. تتوسط. 1. فتأخذ. 1. وتقود. 1. والحيث. 1. وتنظر. 1. سواء سراطها. 1. يثنى عن. 1. يخبروا oder يحثروا.

die Besorgung ihrer wichtigsten Angelegenheiten, die Oberleitung ihrer Stiftungen und die gleichmässige Behandlung der Mächtigen wie der Schwachen bei friedensrichterlicher Vermittlung, dir ihre Stimme gegeben hätten, — nachdem dieselben weiter darum gebeten haben, dass du über sie gesetzt werdest mittelst Erlassung eines Bestätigungsdecretes (wörtl. der Bewilligung, durch welche die Grundlagen der Anstellung unverrückbar, ihre Zusagen erfüllt, ihre Gebäude befestigt und ihre Klammern haltbar werden): so ist verordnet worden, ihnen hinsichtlich ihrer Bitte durch zustimmende Verfügung zu willfahren und hinsichtlich ihres Gesuchs den Flügel der Gewährung über sie auszubreiten, und es ergeht hiermit das von dem Vorstande des Islām erlassene allerhöchste Bestätigungsdecret — mögen die Anordnungen desselben stets durch himmlischen Beistand unterstützt werden! — mit der Erklärung, dass du als Katholikos der nestorianischen Christen in der Stadt des Heils (Bagdād) so wie aller andern, welche das Ländergebiet des Islām umschliesst, und als oberster Vertreter derselben so wie der ausser ihnen in dem gesammten Reiche lebenden Griechen, Jacobiten und Melchiten, und eines jeden Individuums dieser Secten, sey es ansässig oder nicht, eingesetzt und allein unter deinen Standesgenossen zur Anlegung des in euren Bethäusern und gottesdienstlichen Versammlungsorten herkömmlichen, dem Katholikos zukommenden Ornates berechtigt bist, dermassen, dass du dieses Recht mit keinem andern Menschen theilst und keinem Metropolit, Bischof oder Diakon der Gebrauch dieser Insignien gestattet ist, um dir dieselben im Range unterzuordnen und sie gegen den dir ausschliesslich zugetheilten Ehrenposten tiefer zu stellen. — Sollte aber einer der Ebengenannten sich in wörtliche und anderweite Opposition gegen dich setzen, sich der Folgsamkeit gegen dich entzüssern (wörtl. in den Bereich des Wortkampfes und des Zwistes mit dir eintreten und die Herde der Folgsamkeit gegen dich schrecken und scheuchen), sich deinen Aussprüchen nicht unterwerfen und, statt Frieden mit dir zu halten, Streit mit dir beginnen: so wird die Vergeltung ihm auf dem Fusse folgen und die Strafe für seine Widersetzlichkeit ihn unfehlbar treffen, damit er selbst durch Furcht von seiner Verkehrtheit und seinem Trotze zurückgebracht (wörtl. seine Rohrlanze gerade und sein Stock — oder Holzschacht — schmiegsam) werde, seines Gleichen aber sich von ähnlicher Handlungsweise abschrecken lasse, und die von dir getroffenen Anordnungen vor Störung und Beeinträchtigung gesichert bleiben. Es ist ferner befohlen worden, deine Stellung in Gemässheit der von den Vorständen des Islām betreffs der frühern Katholici erlassenen Vorschriften zu normiren, dem von ihnen Verordneten für dich, so wie für deine Nachfolger, fortwährende Gültigkeit beizulegen, dir und deinen Confessionsverwandten Sicherheit des Lebens und Eigenthums zu gewähren, euch insgesamt im Genusse von Ruhe und Wohlstand zu erhalten, das in Betreff der Beerdigung eurer Todten und der Unverletzlichkeit eurer Kirchen und Klöster stets geltend gewesene Herkommen zu befolgen, und in allem diesen das Verfahren festzuhalten, welches die rechtwandelnden (d. h. die vier ersten) Chalifen gegen eure Vorfahren beobachtet und in dessen Folge die frühern Vorstände des Islām — Gottes Wohlgefallen über sie! — den mit euch geschlossenen Vertrag und euch selbst wohl in Acht genommen haben; — ferner (ist befohlen worden), dass du bei Erhebung

des Schutzgeldes die Einkassirung desselben besorgen sollst, in der Weise, dass du es von den zum vollen Verstandesgebrauche gelangten und zahlungsfähigen männlichen Individuen eures Bekenntnisses, — nicht von den Frauenpersonen und den noch nicht mannbaren Kindern — einziehst, und dass dessen Erhebung jährlich einmal erfolgen soll, ohne bei der Einkassirung von dem dessfalls gutzuheissenden gesetzlichen Verfahren abzuweichen. Endlich ist dir gestattet, unter den christlichen Secten bei euern Rechtshändeln vermittelnd einzuschreiten, dem Schwachen von Seiten des Mächtigen Gerechtigkeit zu verschaffen, was sich zum Unrecht hinneigt, zum Rechte zurückzulenken, und die Oberaufsicht über ihre Stiftungen also zu führen, dass deine Verwaltung den Gesetzen und Vorschriften der Redlichkeit entspricht und nach deren klaren Bestimmungen die von ihnen vorgezeichnete gerade Strasse einhält. — Diesen Huldbeweis nun, der dich (gleich einem Ehrengewande) umkleidet und deine Wünsche und Hoffnungen, die Gegenstände deiner geheimen Selbstgespräche, verwirklicht hat, vergilt durch einen Segenswunsch (für den Chalfen), der die Anerkennung deiner Verpflichtung deutlich bezeugt, und deine aufrichtige Dankbarkeit beredt ausspricht. — Die gesamten Metropolitnen, Priester und Bischöfe der obengenannten Secten haben das in dieser Verordnung Anbefohlene sich zur Regel dienen zu lassen und sie mit Folgsamkeit und willigem Gehorsam entgegenzunehmen.

Die neuesten Leistungen in der Planographie von Jerusalem.

Von

Dr. Titus Tobler.

Wenn man des trefflichen Dr. Kiepert Plan vom „neuen“ Jerusalem (VIII), welcher, als eine Kopie des seinigen, nach den Angaben von Dr. Schultz, im J. 1851 zum Bibel-Atlas nach den „neuesten“ Hilfsquellen erschien, vor Augen hat, so sollte man wohl zu glauben veranlasst werden, dass, nach Kiepert, seit 1845 in der Planographie von Jerusalem nichts Erhebliches gethan wurde. Ich will mit dem bekannten Kartographen hierüber im Grunde nicht rechten, und ich beschränke mich auf die Rückschau über die neuesten Erscheinungen, die sich auf diesem Felde darbieten. Sieber's Plan, der 1818 aufgenommen wurde, schien sich eine längere Herrschaft gesichert zu haben, als gleichsam auf einmal, nämlich 1849, drei Grundrisse, diesselt des Kanals diejenigen von Gadow und mir, und in England der von Aldrich und Symonds, alle in selbständiger Form, mit neu eingezeichneten Gassennetzen, aus Licht traten.

Von Gadow ist zwar nur ein Vorläufer, eine Art Auszug, herausgegeben worden. Da der grosse ausführliche Plan, welcher, meines Wissens, dem Publikum versprochen ist, noch nicht nachfolgte, so enthalte ich mich einer einlässlicheren Beurtheilung; nach der in vielen Punkten übereinstimmenden Vorlage der Concurrenten Gadow's dürfte er jedoch schwerlich mehr ohne

eine theilweise Abänderung der Thal- und Gassenzüge an der Pforte der Oeffentlichkeit anknüpfen.

Meiner Selbstanzeige im 5. Bande dieser Zeitschrift (S. 374 ff.) möchte ich nur Weniges anfügen. Bei der Aufnahme des Gassennetzes war ich besonders bemüht, so viel Namen und diese so gut als möglich aus dem Munde des Volkes selbst zu entnehmen. Ich wollte daher mit Fleiss keine Sammlungen von Eigennamen aus dem hohen Alterthume (ausgenommen die unabweislichsten, wie Moriah, Bezetha, Tyropöon), noch aus dem Mittelalter oder aus der Zeit Medschir ed-Din's. Des Letztern hierher gehörende Arbeit hatte ich zu Jerusalem in der Hand, und ich versäumte nicht, nachzufragen, ob die einen oder andern Namen dieses Gewährmannes noch vorkämen. Fund ich sie nicht mehr im Gebrauch und dafür andere im Volke, so brachte ich diese und nicht jene, und fand ich gar keine, wie zwischen dem Bâb el-Ghawâsimeh, wofür ich Bâb el-Ghawârimch hörte, und dem Bâb el-Hadîd, so wollte ich lieber ein Album offen lassen, ohne gerade bestreiten zu wollen, dass ein neuzeitiger Name ausfindig gemacht werden könne. Es kostete in der That etwas Widerstand, um nicht sämtliche Haremthore Medschir ed-Din's aus meinem Manuskripte einzuschreiben. Alles das lag einmal ausser meinem Plane, um das Bild vom jetzigen Zustande so wenig als möglich zu trüben. Bei der Schreibung der Volkanamen ging ich vor dem der reinen arabischen Sprache Beflissenen allerdings nicht immer am säuberlichsten um, und ich stehe nicht an, die Gründe, die von kundiger Hand dagegen geltend gemacht worden, als triftig anzuerkennen. Wenn ich für das schriftmässige باب السلسلة und für das weniger reine, aber doch schriftmässige باب السلسلة Clipp. Hebr. ed. *Hottinger*. 15) oder doch السلسلة („Haret Bâb Sensesleh“. *Scholz*' Reise. Lpzg. 1822. 272) Sinesleh, was ich bestimmt zu hören glaubte, und welches dem von *Berggren* (Reisen. Lpzg. 1828 ff. 2, 326) gehörten Sinsle sehr nahe kommt, setzte, so unterwerfe ich die korrupte Form willig der Berichtigung. Indessen übt die korrumpirende Gewalt der Volksmundart hin und wieder einen solchen Einfluss aus, dass sie nicht immer dürfte zu entfernen sein. Ich erinnere an die Form زرعين (*Robinson's Palästina* 3, 1014. *Wilson*, the Lands of the Bible 2, 640), Zaracain (*Robinson*) oder Zer'ain (*Wilson*), das man für das alte Jesreel (Jezreel) oder 'Izrahîl hält. Dieses Zer'ain in Samaria ruft nun einer ähnlichen Form in Jerusalem. Des Theils nördlich am Haram esh-Sherif schreibt man nach dem Arabischen Birket Israhîl (*Robinson*); *Krafft* hat die Form Israin, und ich hörte es-Sarain, was dem obigen زرعين völlig entspricht ¹⁾).

1) Obige Bemerkungen Hr. T.'s stehen in Beziehung zu dem, was ich in der Nachschrift Bd. 5. S. 374 ff. d. Zeitschr. beigebracht habe. Es dürfte hier nichts weiter zu erörtern übrig sein. Nur darauf muss ich schliesslich hinweisen, dass Zar'ain um so weniger einer vermeinten Form von es-Sarain st. Israin zur Stütze dienen kann, als in jenem ersteren Worte das nach dem r lautende a gar nicht Sylbenvokal, sondern der a-Laut ist, der die Aussprache des 'Ain begleitet. Ausserdem liegt es auf der Hand, dass זרעין aus זרעין, und אֶרְאֵל aus אֶרְאֵל nichts mit einander

Erst im December d. J. 1851 gelangte ich in den Besitz des Plan of the Town and Environs of Jerusalem von den Lieutt. *Aldrich und Symonds*. In der trigonometrischen Aufnahme von sechs andern Ingenieuren unterstützt, verwendeten sie auf die Arbeit sechs Wochen; *Symonds* nahm das Innere der Stadt und *Aldrich* die Umgebung auf. Wenn man erfährt, dass acht englische Ingenieure im günstigsten Zeitpunkt, nach der glänzenden Waffenthat in Akka, im J. 1840, einen Grundriss anfertigten, ohne sich zu beeilen, so muss dies allein schon eine grosse Empfehlung sein; man wird zum Voraus geneigt, anzunehmen, dass man einmal eine verlässliche Arbeit vor sich haben werde. Wie wird der von mir veröffentlichte Plan neben einem solchen Stand halten können, ein Plan, der von einem Einzigen und noch dazu keinem Geometer von Profession und unter ungünstigen Umständen verfertigt wurde? Die Durchsicht des englischen Plans verschaffte mir, ich gestehe es, einen grossen Genuss, und willig erkenne ich viele Vorzüge der Arbeit an. *Williams und Willis*, welche in der Schrift: *Historical and descriptive Memoir on the Town and Environs of Jerusalem* (London 1849), diesen Plan in die literarische Welt einführen, wollen feststellen, dass gegen die Richtigkeit allerwärts kein Zweifel erhoben werden dürfe, und selbst da, wo sie solchen in einem Punkte noch hegen, liessen sie ihn, auf neue Erkundigungen hin, fallen, und bereits legten sie für *Aldrich und Symonds* eine Lanze ein gegen *Robinson*, der sich schon nicht völlig gläubig zeigte. Eine genaue und, ich darf beifügen, leidenschaftslose vergleichende Prüfung des Plans der englischen Ingenieure und des meinigen thut dar, dass in Betreff des Gassennetzes beide im Wesentlichen übereinstimmen. Der englische Plan enthält nur sehr wenige Sackgassen, die in dem meinigen fehlen, sonst aber nur nordöstlich im Hâret Bâb Hotta, wo aber wegen der vielen Trümmer über Unsicherheit zu klagen ist, einen erheblichen Gassenzug, auf den übrigens die Zeit seit 1840 vernichtend wirken konnte. Hinwieder ist mein Grundriss detaillirter, zeigt manche Sackgassen, die man in jenem der englischen Offiziere vergeblich sucht, unter denselben nicht unbedeutende, wie jene nordwestlich neben dem englischen Hospital, das Hâret Dâr es-Sultân östlich von der Grabkirche, die zu dem Bâb el-Mataru führende Gasse zwischen dem Hammâm und 'Ain esch-Schefâh, ein Gassenviereck nebst Sackgasse neben dem Hâret el-Âsall im Judenviertel u. s. Ich will hiebei gerecht sein, und bemerken, dass vom J. 1840 bis 1845, wo ich meine Aufnahme machte, sich Einiges umgestalten konnte, und ich sah selbst 1846, wie (am Hâret Jakubijeh) die englische Judenmission einen Platz, den ich im J. 1845 eingezeichnet hatte, und den auch der englische Plan aufweist, verbaute, so dass ich schon 1846 ändern und ohne Winkelgasse ziehen musste. Ich möchte nun aber Dinge berühren, die von anderem Belange sind. Kommt es fast unbegreiflich vor, dass die Fachmänner die Uebergänge von Gassen unrichtig darstellten, so

gemein haben. Uebrigens räume ich Hrn. T. gern ein, dass er Israîn, mit einem flüchtigen Hilfsvokal, nach dem *s* gesprochen, wirklich gehört hat. Es beruht dies auf demselben Lockerwerden der straff angezogenen Sylbe, welches im Hebräischen öfters die Setzung eines Dagesch forte (vgl. *Ewald* Lebrb. d. hebr. Spr. §. 92, e.) zur Folge gehabt hat. Dr. Tuch.

scheinen doch dafür hinlängliche Beweise zu sprechen. Das Akhet el-Chadher (Georgsstieg), nördlich vom Birket Hammâm el-Batrak, geht nicht nördlich, wie auf dem englischen Plane, sondern 12 Schritte südlich von der in den Vorplatz der Grabkirche leitenden Gasse in das Hâret en-Nassârâ über. Die Gasse, welche von der Via dolorosa nordwärts in den NW.-Winkel des Tempelplatzes führt, beginnt nicht westlich vom Bogen Ecce homo, sondern östlich davon, da, wo die ihn bezeichnende Ziffer 38 des englischen Planes steht, mit der einfallenden Nordgasse (Hâret Mulawijeh) an einer Linie, wie man auch auf *Halbreiter's* Bl. 1, Bild 1 sehen kann. Auf dem englischen Plane ist nicht nur die Richtung des Hâret Jakubijeh, nicht zwar im Allgemeinen, aber doch im Einzelnen, verfehlt, sondern diese Gasse auch viel zu kurz, selbst nach dem sonst nicht empfehlenswerthen partiellen Plan bei *Blackburn* (Hand-Book round Jerusalem. London 1846. Key No. 2). Seltsam ist es, dass zwischen dem Sük el-Lahm und Sük el-Aṣṣârîa nördlich zwei Verbindungsgassen zu viel eingetragen wurden, wie auch aus dem Grundriss von *Gadow* zu entnehmen ist. Recht sehr bedaure ich, dass die Gasse vom Südende des Hâret en-Nassârâ östlich bis zu den Sük, das Hâret el-Châneh und in der Mitte die Gasse südlich neben der Grabkirche zu kurz erscheinen. *Williams* und *Willis* zeichneten richtig, nur ein wenig zu östlich, die Grabkirche sammt der Helenakapelle zwischen der West- und Ostgasse ein; allein aus Mangel an Platz rückten sie mit der Kreuzfindungstätte bis auf eine Entfernung von etwa 20' von der Ostgasse (Sūk es-Somâni), während ich, gerade dieser Sache besondere Aufmerksamkeit schenkend, jene zu 56 Schritten fand; auch nach dem wohl genauesten, noch nicht erschienenen Plane der Grabkirche von *Gustav Borstell*, den ich leider zu spät erhielt, um ihn mit meinem Golgatha ¹⁾ herausgeben zu können, hat die Grabkirche von der Westmauer, deren Dicke inbegriffen, bis zur Ostwand der Kreuzfindungskapelle eine Länge von 322' engl., indess die gerade Linie von der Ost- zur Westgasse auf dem englischen Plane nur 350' misst, und man weiss, dass zwischen der Westmauer der Grabrotunda und der Westgasse (Hâret en-Nassârâ) ein Gebäude steht. Nachdem ich dem im J. 1845 Bestandenen Widerstretendes, darunter jedenfalls Irrthümliches, nachgewiesen habe, so wende ich mich, schon kühn genug, zu denken, dass auch andere Ungenauigkeiten sich einschleichen konnten, an die Umfangsmauer der Tempelarea, deren südlicher Theil der Westmauer so sehr befreundet, in sofern von der Südwestecke diese bis zum Sük Bâb es-Sinsleh noch mit zwei Ecken gegen Abend vorspringt, während auf allen andern Plänen die Linie gerade von S. nach N. gezogen ist. *Williams* und *Willis* wollten hier auch Zweifel hegen; allein der in Korfu zu Rede gestellte *Symonds* antwortete fest, dass die Sache vollkommen richtig sei (we are perfectly right with regard to the disputed angle. *Williams' Memoir* 33). Die so auffallende Discrepanz hätte den bisherigen Beobachtern kaum entgehen können. Ich stand auf dem Bursh el-Rebrit und auf der Stadtmauer neben dem Bâb el-Moghâribeh, wo ich die südlichere, erstere Ecke ohne Gebäude hinter der Mauer zwischen ihr und dem nächsten Ostwinkel auch hätte sehen müssen. Auch geht auf dem engli-

1) S. des Vt. Golgatha S. 5.

sehen Plane in den Südwestwinkel des jüdischen Klageplatzes eine Gasse, was sich 1845 und 1846 nicht so verhielt. 70' nördlich vom Klageplatze, noch etwas südlich vom Sâḵ Bâb es-Sinsleh, bildet die Westmauer eine andere, etwa 100' vorspringende Ecke, wie uns jener Plan versichert; allein hier steckt zuverlässig ein starker Irrthum. Gerade nördlich vom Klageplatze führt eine Thüre in einen offenen Hof und durch diesen nordwärts in Gewölbe unmittelbar unter dem Hause des Ḳâdhi (Maḥkameh), hinter welchem Hofe ich einen von S. nach N. 83' langen Teich (Obrât) traf, und bis hierher konnte ich überall die Harammauer als eine gerade süd-nördliche Linie vom Klageplatze an verfolgen. Offenbar draus *Symonds'* Untersuchung der Westmauer nicht so weit nördlich, weil er doch den wichtigen Teich, der vom Bethlehomer Aquädukt gespeist wird, hätte anführen müssen, und es liegt auf der Hand, dass er hier nach den Eingebungen der Phantasie eine Haramecke bildete. Hinter dem Teiche (N.) selbst konnte er noch weniger die Aremmauer untersuchen, weil der Zugang von Süd, wenigstens 1846, zugemauert war, und von Nord her nie einer erwähnt worden ist. Zum Ueberflus besche man, um sich die Richtigkeit meiner Behauptung zu veranschaulichen, das Mittelbild des Bl. II von *Halbreiter*, insbesondere auch vor der Felsenkuppel links neben dem Klageplatze das westwärts herausstehende, ausser dem Ḥaram gelegene Ḳâdhihaus, welches wohl den Ingenieur verleitete, hier einen westlichen Vorsprung der Harammauer aufzunehmen. Es lag mir daran, die irrtümliche Ausführung des Planes insbesondere in der Gegend der Grabkirche und am Südtheile der westlichen Tempelplatzmauer, hoffentlich bis zur Evidenz, darzuthun; dort, weil es nach dem englischen Plane, so zu sagen, unmöglich würde, in den gegebenen Raum zwischen dem Ḥâret en-Nassârâ und dem Sâḵ es-Semâni den alten konstantinischen Kirchenkomplex nach ungezwungener Deutung der historischen Angaben hineinzubringen; hier, weil zu besorgen steht, dass unrichtige Beobachtungen, getragen von einer gewissen Autorität, bald eine Menge falscher Hypothesen hervorrufen. Im Bewusstsein, nur die Rechte der Wahrheit verfochten zu haben, appellire ich an solche, welchen die Gunst der Verhältnisse erlaubt, die streitigen Punkte an Ort und Stelle zu studiren, und ruhig erwarte ich die Entscheidung dieser Richter.

Was das Terrain betrifft, so ist es zu bedauern, dass die Ingenieure der Natur nicht treuer folgten. Vom Tyropöon geben sie uns eine undeutliche, zum Theil unrichtige Vorstellung. Zwischen das Damaskuthor und die Felsanhöhe, worauf der Begräbnissplatz es-Sahera liegt, stellen sie einen Hügel, der entweder gar nicht, oder doch nicht so existirt, und gerade von den englischen Ingenieuren hoffte ich in Beziehung auf die Bodengestaltung das Beste, ich möchte sagen, das Endgiltige.

Statt dass die Herren *Aldrich* und *Symonds*, wie ich, nach den einheimischen Namen forschten, liessen sie die Zeichnung ziemlich leer. Es waren *Williams* und *Willie*, welche in den vorliegenden Plan die Namen eintrugen. Freilich geben sie uns nichts Neues und nicht einmal alles Bekannte. Wir erhalten ein Durcheinander von Namen aus der fränkischen Zeit, aus dem J. 1495 (*Modest ed-Din*) und aus der Gegenwart, doch besser dies, als nichts, weil nun einmal die sicheren Gassen und festen Namen der Verständlichkeit bei Besprechung topographischer Gegenstände ungemein Vorschub

leisten. Vielleicht habe ich eine besondere Berechtigung, über die Verwendung des Materials aus der Zeit der Kreuzfahrer ein Urtheil zu fällen. Vor Jahren verfertigte ich eine *Geometrica delineatio urbis Hierosolymae secundum scriptores o tempore regum Francorum*, die nur auf den Stein wartet ¹⁾. Ich kann bezeugen, dass *Williams'* und meine Deutung mehrerer Namen, z. B. der *platan David*, *rua Templi*, *rua de Mont Syon*, *rua de l'Arc Judas*, *rua den Sepucure*, *rua Josaphat*, übereinstimmen, dass mein Plan aber in andern Dingen, wie in der *rua Couverts*, *rua des Herbes* und *rua Masquimat* bezüglich der Reihenordnung, so wie in der *rua aus Alemans* (*Street of Germans bei Williams*), an welcher das *Hospitale Alemannorum* lag, abweiche. Da Hr. *Williams* manche jetzt bestehende Gebäude oder Baureste, wie es scheint, nur nach der Erinnerung eintrug, so wies er ihnen hier und da einen unrichtigen Platz an. So ist abgesehen von andern Vierteln, nur vom *Häret Bâb Hotta* zu bemerken, dass die Annakirche vom *Darb Sitti Mariam* (*Street of Jcheshaphat*) zu weit nördlich, die *Maria-Magdalenenkirche* nicht am *Sâk Bâb Hotta*, sondern am *Chot Bâb es-Sahera*, dass die *Moschee Melawijeh* (41. *Mosk of Derwishes: Traditionary Palace of Herod*) nicht am *Häret es-Saradjich*, sondern oben an der Gasse liegt, die von demselben gegen N. zu den Trümmern hinaufführt.

Fast möchte der Leser aus dieser Auseinandersetzung zu schliessen versucht werden, dass ich in der Meinung befangen sei, meinem Plane werden nur wenige Fehler anhaften. Nein, von einer solchen Befangenheit bin ich durchaus frei, und mit Nachdruck anerkenne ich schliesslich im Allgemeinen die Vorzüge des englischen Plans bei Angabe der Hauptpunkte und Hauptrichtungen, z. B. der Richtung der *Davidsgasse* (*platan David*).

Zur Muhammedanischen Numismatik.

Schreiben von Prof. Dr. Stickel an Prof. Dr. Brockhaus.

Jena, Ende Dec. 1852.

Gern komme ich Ihrer Aufforderung nach, aus dem Gebiete der orientalischen Numismatik einen weitem Beitrag einzusenden. An hundert bekannte muhammedanische Dynastien entbehren noch des Beleges durch Münzen; jedes neu auftauchende Stück verdient demnach sofort einregistrirt zu werden, um dasselbe der Wissenschaft für alle Fälle zu erhalten. Am zweckmässigsten aber geschieht diess öffentlich, weil eine solche Besprechung das Zusammenwirken mehrerer Erklärer, die Entdeckung anderer Exemplare und die Ergänzung von Defecten veranlasst oder erleichtert. Ich theile deshalb nachfolgend einige, wie ich glaube, *Inedita* mit, die mir jüngst zur Erklärung zugesendet wurden.

Das erste (s. die beigegebene Abbildung) ist eine ziemlich dicke Kupfermünze im Besitze des k. preuss. geh. Registrators Hrn. Vosaberg zu Berlin. Ich

¹⁾ Inzwischen ist dieser Plan erschienen in des Vfs. Schrift: „Die *Silbath-qelle*, St. Gallen, 1852.

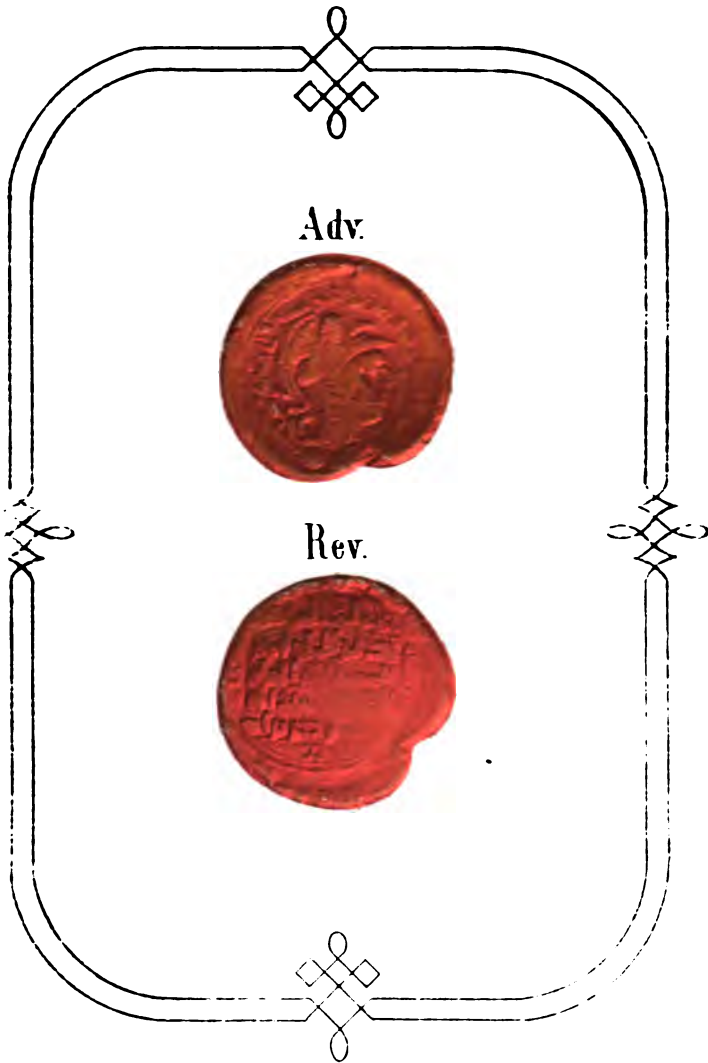
habe sie noch nirgends erwähnt gefunden; sie fehlt auch in der für diesen Münzweig ausserordentlich ergiebigen Sammlung Pietraszewki's. Der Avers zeigt einen nach rechts gekehrten, behelmten Kopf, der nach vielen Analogien innerhalb des Kreises, welchem das vorliegende Stück zugehört, einer griechischen oder römischen Münze (welcher?) entlehnt ist. Auf die umgebende arabische Legende komme ich nachher zurück. Der Revers enthält folgende bis auf wenige Worthteile gut erhaltene, fünfzeilige Inschrift:

الامام الناصر	Der Imâm al-Nâsir
لدين الله امير	li-din Allâh, der Fürst
المومنين الملك	der Gläubigen; al-Melik
العادل سيف الد	al-'Âdil Seif-al-din
ين [أبو بكر بن أجب]	Abû Bekr bin Ajjâb.

Für die Trennung des Wortes الدين gibt es Analogien auf Ortokiden-, Atabeken- und anderen derartigen Münzen. Auch die Ergänzungen sind durch die hier in Betracht kommenden Umstände gesichert. Der Chalife al-Nâsir regierte von 576 d. H. (= 1180 Chr.) bis 622 (= 1225 Chr.), der ajjubidische Fürst von Syrien und Aegypten, al-'Âdil oder Seifeddin, Bruder Saladin's, von 596—615 (= 1200—1218 n. Chr.). Aber unentschieden bleibt, in welchem dieser 18 Jahre und an welchem Orte, ferner von welcher Dynastie und welchem Fürsten das Stück geschlagen ist. Denn dass aus der Nennung al-'Âdil's nicht folgt, er sey auch der Münzherr selbst, ersieht man aus einer kupfernen arabischen Münze, die Fräha (Samml. kleiner Abhandl. d. muhammed. Numismat. betreffend. S. 113) mit grosser Wahrscheinlichkeit als eine Trauermünze auf Saladin's Tod deutete, und die zwar von Husâm-al-din Juluk Arslan, einem zu der turkmanischen Dynastie der Ortokiden von Mâridin gehörigen Könige von Dijârbekr, geschlagen ist, nichts desto weniger aber ausser dem Namen des Chalifen Nâsir auf dem Revers, auch noch al-Melik al-'Âdil Seif-al-din Abû Bekr bin Ajjûb gerade so wie auf unserem Stücke aufführt. Die Randschrift nennt dann als den eigentlichen Präherrn jenen Turkmanen, welcher offenbar ein Lehnsträger al-'Âdil's war, und giebt das Datum. Sowohl auf der Rück- als auf der Vorderseite unserer Münze bemerkt man nun auch noch Spuren einer solchen Umschrift, die ohne Zweifel in gleicher Weise Ort und Zeit, vielleicht auch den Präherrn bezeichnete. Die Ausdehnung des Gebiets, über welches al-'Âdil als wirklicher Regent, oder mittelbar als Lehnsherr, wechselnd nach dem Glück der Waffen und der Politik, zeitweilig herrschte, lässt der nachhelfenden Conjectur einen weiten Spielraum. Bei der Theilung des Reichs nach Saladin's Tode behielt er, was er hatte: Karak und Schaubak und ausserdem die sogenannten östlichen Länder (Abulfed. Annal. Musl. IV. 140. und Weil's Gesch. d. Chalif. III. S. 428 ff.), d. h. die Gebiete von Harrân, al-Rohâ, Râs-al-'ain, Hisn-Keifâ, Amid u. a. Er war also Grenznachbar der Ortokiden, wodurch sich, wie Fräha a. a. O. bemerkt, die ihm schon im Jahr 589 von dort geleistete Huldigung erklärt. Im Jahre 596 fiel er in Aegypten ein, nahm nach mehreren Treffen die Hauptstadt Kâhira, und bald huldigten ihm

alle von Saladin eroberten Länder; „auch der Ortokiden-Fürst von Maridia ward 599 genöthigt, ihn als seinen Oberherrn anzuerkennen“; im Jahre 600 unterwarf sich ihm freiwillig der Fürst von Singär und Nesibin, Ḳoth-al-din Maḥammed Ibn Zengi; was ich besonders deshalb anmerke, weil die, wie es scheint, dritte Wortgruppe der Umschrift unserer Münze, rechts neben dem Kopfe der Vorderseite ausser anderen möglichen Lesungen, wie نصر, بصر, auch die Elemente von قطب enthalten könnte, vielleicht auch in dem Reste der Umschrift auf der Rückseite, links, das Ende des Namens [سن]جار und rechts بن زنگي sich vermuthen liesse. Doch scheint eine solche Annahme mir selbst sehr problematisch. Im Jahre 606 war aber al-ʿĀdil mit Ḳoth-al-din in Krieg und belagerte Singär, ohne es einnehmen zu können. Gewöhnlich hielt er während des Sommers Hof in Damaskus, den Winter aber brachte er in Aegypten zu. Man sieht, die geschichtlichen Verhältnisse sind von der Art, dass unsere Münze entweder als eine von al-ʿĀdil selbst geschlagene, zu den ajjubidischen, oder, das Gegentheil angenommen, zu den ortokidischen oder zengidischen gezählt werden kann. Erst wenn die Umschriften sicherer gedeutet sind, als ich es vermag, wird darüber entschieden werden können. In Betreff der auf dem Advers enthaltenen füge ich nur noch für den etwaigen Gebrauch Anderer, die sich daran versuchen wollen, die Bemerkung hinzu, dass das erste Wort mir Anfangs mit الله Aehnlichkeit zu haben schien, später mehr mit الملك, und das darauf folgende sich als العظم fassen lässt, womit zu combiniren wäre, dass al-ʿĀdil einen Sohn الملك العظم hatte (vgl. Abulfed. IV. S. 222), der ihm nach seinem Tode auf dem Throne von Damaskus folgte. Doch auch dieses schlage ich nicht gar hoch an und werde es gern gegen Besseres vertauschen; denn auch النصر, المنظر u. a. Lesungen sind möglich. Spuren des Namens einer der Städte, woher sonst Münzen mit dem Namen al-ʿĀdil's datirt sind, wie al-Iskenderijja (Alexandrien), vgl. Wüllenheim's Münz- u. Medaillen-Samml. II. S. 587. No. 12332., oder al-Rohā (Edessa, Orfa), ebendas. No. 12333, und Soret's Lettre in den Mémoires de la Société Impériale d'Archéolog. par de Köhne Bd. V. S. 198, oder Mejjāfrikā vom J. 600, vgl. Frähn's Recens. S. 627. No. 6. und Marsd. Num. Or. No. CXXVIII., oder Māridin, vgl. Marsd. No. CXXXI., oder Dijārbekr, ebendas. No. CXVII u. a., Adler Mus. Cufic. Borgian. I. S. 64 f., kann ich in den Resten der Umschriften nicht entdecken. — In Hinsicht auf eine genauere Zeitbestimmung könnte man vielleicht vermuthen, dass, wenn das Stück nach 604 d. H. geschlagen wäre, al-ʿĀdil den ihm in jenem Jahre vom Chalifen verliehenen Ehrentitel امير المؤمنين, König der Könige und Freund des Fürsten der Gläubigen (vgl. Abulfed. a. a. O. S. 222), führen würde. Allein da auf sicher spätern Stücken dieser Zusatz fehlt, wie auf denen von Māridin J. 606. und von J. 610. 612. bei Marsden No. CXXXI f. CXXXVI f. CXLII., so sind wir zu solchem Schlusse nicht berechtigt.

Eine zweite, vor Kurzem mir zu Gesicht gekommene Münze, die ich gleichfalls für unedirt halte, ist im Besitze des Hrn. Pastor Dr. Leitzmann in Tanzenhausen, Herausgebers der Numismatischen Zeitung. Es ist eine



kleine Silbermünze aus der Classe der Dschutschiden, mit folgenden Legendan in langgedehnten, etwas roh gespreizten Zügen, wie sie die Abbildungen ganz ähnlicher Stücke in Frähn's Die Münzen d. Chane vom Ulus Dschutschis Taf. V. No. CXXXII. CXXXIII. veranschaulichen:

I. عبد له خان

[خلد ملكد]

II. ضرب ازاق

v⁴v

Das عبد له ist Abkürzung für عبد الله, 'Abdallāh, den Namen jenes Chanes der goldenen Horde, welcher in dem russischen Chroniken Awdala oder Owdullah heisst, und dessen Münzen bei Frähn a. a. O. No. 166—171. und in der Recens. S. 283 ff. ausgeführt sind. Sie sind nicht gar zahlreich und darunter keine mit dem Jahre 767 (= 1365/66 Chr.) von Asak, d. i. Asow am Don, wie unsere vorliegende. Auch in dem hiesigen Cabinet, welches 25 St. von diesem Chane besitzt, findet sie sich nicht; dagegen zeigt mir ein handschriftliches Verzeichniss der Sammlung des Hrn. Geh. Legationsrath Dr. Soret, dass in dieser ein zweites Exemplar vorhanden ist.

Ein drittes Ineditum ist eine schön erhaltene Goldmünze des abbasidischen Chalifen al-Mutamid 'ala'llāh, welche Hr. Vossberg besitzt.

I. Im Felde, von einem Kreise umzogen:

معد

لا إله الا

الله وحده

لا شريك له

امير المؤمنين

M—s—d

Es ist kein Gott ausser

Allāh allein,

er hat keinen Genossen.

Fürst der Gläubigen.

Das الله sieht dem الله sehr ähnlich, weil der Bogen des *a* oben von dem aufrecht gestellten rechten Nebenstriche weit getrennt ist. Bemerkenswerth sind ferner die deutlich gesonderten drei Punkte an der Stelle des *u* hinter *وحد* und der fette, etwas gebogene Strich links daneben. Dem Worte *شريك* fehlt im ersten Theile eine Zacke, und der Ausgang von *المؤمنين* ist aus Mangel an Raum nur durch drei ganz feine und eng zusammenstehende Strichlein nach oben angedeutet. — Die Umschrift besteht in dem gebräuchlichen Koranvers: *Muhammed ist der Gesandte Gottes, er sendete ihn u. s. w.*, aber nur bis zum Worte *الدين*. Das vorhergehende *على* erscheint hier als ein *ع* mit zwei folgenden aufrechtstehenden Strichen, die dem Artikel vollkommen gleichen. — Am wichtigsten aber wird das Stück durch das deutlichst oben in diesem Felde dargebotene معد, das mit dem unterhalb des Glaubenssymbols folgenden Titel zusammen gehört und nach den Daten der Rückseite unzweifelhaft eine Abkürzung des Chalifen-Namens *المعتد* الله ist. Diese hier so evidente Thatsache kann vielleicht nützlich seyn, um manche andere, auf ältern kufischen Münzen bisher für unerklärlich gehaltene einzelne Wörter aufzuhellen.

II. Im Felde, das wieder mit einer einfachen Kreislinie umzogen ist:

الامام
محمد
رسول
الله
المعتمد على
الله

Der Imam
Muhammed ist
der Gesandte
Allah's.
al-Mu'tamid 'ala
Allah.

Das λ ist in المعتمد vom folgenden μ scharf getrennt und die Zacke nicht aufrecht gerichtet, sondern nach links geneigt. Neben dem الامام auf der linken Seite steht ein Punkt, — etwa um anzudeuten, dass dieses Wort nicht mit dem folgenden محمد zusammen genommen werden soll? So ist also der Chalife, von dem dieses Münzstück geschlagen worden, auf beiden Seiten mit den Prädicaten des Imām's und des Fürsten der Gläubigen genannt; eine äusserst seltene Erscheinung, welche auf allen den von Tornberg in Nami Cusci Regii Numophylacii Holmiensis beschriebenen 528 abbasidischen Münzen nur ein einziges Mal, auf einer Münze aus Bagdad vom J. 334 (No. 526), auf den von Frähs in der Recons. verzeichneten aber gar nicht vorkommt.

— Umschrift: [بسم الله ضرب] هذا الدين سنة سبع وخمسين ومائتين
Im Namen Gottes wurde dieser Dinar geprägt im Jahre 257 (= 870/71 Chr.). Statt سبع könnte auch vielleicht تسع neun gelesen werden, doch scheint jenes vorgezogen werden zu müssen. — Ich gedenke in dem von mir vorbereiteten *Muhammedanischen Münzschatz* eine treue Copie dieses Stückes zu geben.

Verstatten Sie mir, diesem Unternehmen und hoffentlich auch der Wissenschaft zu Nutz eine Bitte anzuschiessen. In dem vorbereiteten Werke wünsche ich, wenn sich das Material aufbringen lässt, von allen muhammedanischen Dynastien, deren Prägungen bis jetzt bekannt geworden sind, in treuen galvanoplastischen Abdrücken mit den zugehörigen Erklärungen solche Münzen vorzulegen, durch welche die besondere Münzklasse vorzugsweise charakterisirt wird. Wo die Wahl freisteht, sollen nur wohlerhaltene Exemplare dargestellt werden. Treffliche Hilfsmittel dazu besitze ich bereits aus dem bedeutendsten öffentlichen Sammlungen Deutschlands, und auch manches Privetcabinet hat schon Beiträge geliefert. Allein für einige der seltensten Dynastien fehlen noch Repräsentanten, oder die gebotenen Exemplare sind in einem weniger guten Zustande als zu wünschen ist. Gestützt auf mehrfache Erfahrung darf ich vermuthen, dass wohl noch manches seltene muhammedanische Münzstück in den Händen von Privatbesitzern ruht; ich ersuche demnach alle solche ergebenst, falls es wohlerhaltene Exemplare sind, mir ihre Benutzung geneigt zu verstatten. Die Art und Weise des Gebrauchs lässt auch nicht die geringste Besorgniss wegen Beschädigung u. dgl. zu.

Schliesslich die Nachricht, dass es mir gelungen ist, für das hiesige oriental. Münzcabinet in diesen Tagen, ausser einem Zuwachs von mehreren hundert Stücken aus Konstantinopel, die schöne Sammlung des Herrn Cappe von 870 Numern zu erwerben, worunter, so weit ich nach einer ersten

Durchmusterung ersehe, sich manche recht schätzbare befindet, so dass nun dieses Grossherzogl. Münzmuseum in Hinsicht auf mahammedanische Numismatik, wenigstens für Deutschland, zu einer Sammlung ersten Ranges angewachsen ist. Genehmigen Sie u. s. w.

Ueber einige Stellen in den syrischen Akten Simeons des Styliten.

Im 2ten Bande der von *Stephan Evod. Assemani* herausgegebenen *Acta S. S. Martyrum Oriental.* findet sich S. 355. Z. 5. im Leben des grossen Styliten Simeons eine Stelle, die *Assemani* selbst sowohl in der latein. Uebersetzung dieser Akten als auch *Uhlemann* in seiner Monographie über Symeon falsch verstanden haben, und die auch *Bernstein* in seinen *Syrischen Studien* Bd. VI. dieser Zeitschrift S. 353 zu corrigiren unterliess. Es ist darin die Rede von einem Berge, der eine Ortschaft zu überschütten drohte. Da wird nun erzählt, mit welchem Schrecken die Leute sahen, wie der Berg sich fortbewegte und *ܕܬܬܗܝܠ ܕܥܠܝܗ* d. h. und kam, weil sie Heiden waren (etsi idololatriae addicti essent¹⁾). Offenbar ist da kein Zusammenhang, wenn man so liest. Die ganze Geschichte hindurch ist von einer christlichen Bevölkerung die Rede, die einen Priester hat und der man dann gebietet, das Messopfer darzubringen. Von einer Bekehrung zum Christenthum ist überhaupt nicht die Rede. Offenbar muss man daher das *ܕܕ* und *ܕܥܠܝܗ* versetzen und lesen *ܕܬܬܗܝܠ* damit er („der Berg“) bedecke sie. Der Berg rückte immer näher und kam heran, sie zu überschütten. Unrichtig bemerkt daher *Uhlemann* S. 89 seiner Monographie, die Bevölkerung sei heidnisch gewesen und der Stylite habe ihnen Rettung zugesagt, nachdem sie zuvor Christen geworden.

Ueberhaupt ist in diesem durch viele Druck- und andre Versehen entstellten Werke noch manches zu berichtigen, wovon hier noch einige Proben folgen mögen. S. 333 in jenen Akten, Zeile 6 ist statt *ܕܕܝܢܝܐ* *impudens fuit* zu lesen *ܕܕܝܢܝܐ* *sollicitus fuit* d. h. der Selige war sehr besorgt für die in Gefahr Schwebenden. — S. 313. Z. 6 v. u. lässt sich ganz ungezwungen erklären, wenn man anstatt *ܕܕܝܢܝܐ* mit Versetzung der Buchstaben *ܕܕܝܢܝܐ* liest von *ܕܕܝܢܝܐ*. Das *ܕܕܝܢܝܐ* in derselben Stelle ist impersonal wie S. 306 und heisst *es wollte*, mithin der Sinn: *da es Tag werden wollte*. *Bernstein* a. a. O. S. 353 sah es unrichtig für das Substantiv *precator* an. — S. 313. Z. 2. ist das *ܕܕܝܢܝܐ* zu ändern in *ܕܕܝܢܝܐ* d. h. sobald ihn das Wasser berührt. — S. 308. Z. 15 v. u. ist anstatt *ܕܕܝܢܝܐ* zu lesen *ܕܕܝܢܝܐ* und weinend.

Pius Zingerle.

1) So lautet die latein. Uebersetzung, *ܕ* mit *etsi* übersetzt. So verbindet *Assemani* die Gedanken: Sie folgten, obwohl Heiden, dem sie zu Symeon führenden Priester.

Kêlgëres-Lieder ¹⁾).

يا ليليٰ خا ياللة يا ليليٰ خا ياللة

Ya lalie chai Allah ya lalie chai Allah

اس نسفلة فولانان نغ غيشه دا

As nesfûllet fullûânâ nanar' R'aschâ dâ

فنهسا نكنظ انفس نكو امانى دا

Nennehâsse néknêda anner'âsse neku immânida

تكبانى تنم دا اكدل انم دا اغان انم دا

tukobâni tinnemda agidli innimda arr'en innâmâda

از كيزن تنم دا تعلمة تنم دا تريكن تنم دا تكطكطن

ozgizin tinnemda taa'lémti tinnemda trikîn tinnemda tikatkâttan tinnemda tigâl-

تنم دا تكلمسة تنم دا اكربه انم دا اغتمى انم دا نكو امانى

mûsten tinnemda akerbihîn inemda ir'etîmâni n inemda neku imani n tinnêda

تنكدنا الشنى انكدنا تكطكط تنكدنا تعلمة تنكدنا

ol schuni n innekdâ tikâtkâttan tinekdâ taa'lémti tinekdâ.

قول كمل احى اروبسك

ما لم غمر تظلمت اهيك وركشغ اهنوت ورا الباغ برى

Mallem R'omâru tadâlemt ahiga ur ikschir eherinnit ur ilbâg'a birni

كيل دور الكظلة تكث وتكيغ ايكاس از مرغس

Kael Daura ilkatétta — tigit u tatékkîar aigâs zemârrâsa

الغ اتكوب الطفنة ابرارا التلا دباب

alar' ettekôba attâfânten ibrârân talân debâba.

1) Wir geben hier die beiden von Dr. Barth eingeschickten, im vorigen Bande S. 124 angekündigten Kêlgëres- (hier von Dr. Barth selbst eben so deutlich geschrieben: Kêlgëres-) Lieder. Eine Uebersetzung war leider nicht beigelegt. Das maghrebinsche ب und ف ist auch hier in ف und ب umgeschrieben, und das ڪ mit drei untergesetzten Punkten, zum Ausdruck des g, durch unser gewöhnliches ڪ ersetzt worden. D. Red.

Eine angebliche Bearbeitung des Yajurveda.

Mitgetheilt von

Dr. A. Weber in Berlin.

Wir haben es hier nicht mit dem von Sainte-Croix 1778 edirten Ezourvedam zu thun, sondern mit einer bereits 36 Jahr früher erschienenen Arbeit, zwar auch einer Fälschung, aber nicht der eines Jesuiten, sondern der eines Brahmanen, mit einer Arbeit übrigens, die nicht wie jenes Werk blosser Ausgeburt der Phantasie ist, sondern auf faktischen Grundlagen beruht, am besten als eine Encyclopädie der brahmanischen Welt- und Lebensanschauung bezeichnet wird, und selbst bei dem jetzigen Stande der indischen Philologie noch manches Brauchbare und Neue bietet.

Die „dänischen Missionsberichte aus Ostindien“ herausgegeben durch G. A. Franke nämlich theilen in ihrem vierten Bande (Halle 1742. 1660 SS.) auf S. 1251—94 den „Hauptinhalt des Yadsur-Vedam, eines von den vier Gesetzbüchern der Brahmanen“ mit: aus dem bis S. 1256 reichenden Vorbericht dazu (in 6 §§), so wie aus dem früher auf S. 1182—85 mitgetheilten Begleitschreiben der Sendung (datirt Tranckenbar den 10. Juli 1737) entnehme ich zunächst Folgendes.

Ein gelehrter Brahmane in Tranckenbar, Namens Kṛishṇa, theilte den Missionaren auf ihre Bitten nach langem Widerstreben diesen „Hauptinhalt“ mündlich mit. „Er war durchaus nicht zu bewegen, etwas aufzuschreiben, da der Veda nur mündlich durch Auswendiglernen fortgepflanzt wird: wenn man von theologischen oder philosophischen terminis die Orthographie wissen wollte, so wies er's nur aus seinem ex memoria kürzlich für sich geschriebenen Oles, oder ¹⁾ Papier (Palmbblatt), das er danach wieder vernichtete, oder schrieb das Wort mit dem blossen Finger auf den Tisch, während er sonst aus dem Çāstra, oder ihrer metaphysischen Theologie, uns ganze Passagen aufgeschrieben hat: das Vedam selbst aber darf Niemand aufschreiben, daher es auch die Malabaren Oerhudāmarrèy das nicht geschriebene Gesetz nennen. Zur Erläuterung des Vedam kam ihm wohl zu statten ein Buch Parāsarīam (Pārāçaryam) genannt, welches Einer Namens Parāsieṣ (Pārāçara) verfertigt, der auch von den 18 Puranen Autor sein soll.“ Es ergibt sich hieraus folgendes: 1) der Brahmane Kṛishṇa hat den Missionaren weiss gemacht, dass der Veda nicht geschrieben werde; 2) er hat sich für seine Vorträge, wie es scheint, stets sorgfältig vorher präparirt; 3) er hat zu demselben das Pārāçaryam dharmaçāstram (ob auch Mādhava's Commentar dazu?) benutzt.

Der Vorbericht geht sodann in §. 5 zu einer allgemeinen Angabe über die Veda über, giebt zunächst die Namen der 4 veda selbst und der 6 vedāṅga — çixā, kalpa, nirukta, vyākaraṇa, gadha (! malab. cadèy d. i. kathā?) und purāṇa — an und fährt darauf fort: „Alle 4 veda sind inbegriffen in dem mahāvākyaçatusthāyam, welche vier Formeln ein jeder Brahmaner, so

1) „oder“ bedeutet hier und in ähnlichen Fällen dem damaligen Sprachgebrauch nach: „d. i.“ „resp.“ —

ungelehrt er auch sei, auswendig lernen muss, und die beim brahmayāga hergesagt werden: 1) tat tvam asi. 2) ayam ātmā brahma. 3) prajaham brahma. 4) aham brahmāsmi. Weil das vierte Veda laut verbotene Künste in sich hält, ist es fast ganz in Vergessenheit gerathen, ausser dass etwas daraus früh beim Sonnenopfer wider die mit der Sonne streitenden Riesen genommen ist. Die übrigen drei Veda aber sind üblich, und zwar der Rik eigentlich für die Vaiçya, der Yajus für die Xatriya, der Sāman für die Brāhmaṇa: aber die letzteren lernen eins von den dreien ohne Unterschied, nämlich das, so von den Voreltern auf die Kinder fortgepflanzt worden. Das was unser Brahmaner von seinem Vater gelernt und uns communiciret, ist das Yajurvedam, dessen Inhalt nach seinen Abtheilungen hier folgt:

§. 6. Das vornehmste Stück heisst samhitā: besteht aus sieben kāṇḍa, die zusammen in 46 praçna ¹⁾ getheilt sind. Das zweite Stück heisst Sākey (Śākha?), das vom yāga oder Feueropfer handelt, und besteht aus drei aṣṭaka oder Achttheilen mit 24 praçna. Das dritte Stück heisst Āraṇam, von der Herrlichkeit der Sonne und anderer Götter, wenn man ihnen opfern will, in acht praçna. Das vierte Stück heisst Kāṭhakam, das wie ein kurzer Begriff der samhitā ist, darin allerlei Namen vorkommen, die meist von den gemeinen unterschieden sind, in drei praçna. Zusammen nebst noch zwei hinzukommenden, so von gewissen Formeln, und einem andern, so von guten Werken handelt, 84 Capitol.“

Die so in §. 6 gegebene Eintheilung zeigt, dass dem Kṛishna die Eintheilung der Taittiriya-Samhitā in 7 kāṇḍa und 44 praçna bekannt war: was er von Sākey (!) berichtet, passt auf das Taitt. Brāhmaṇa, und sein Āraṇam und Kāṭhakam finden in dem Āraṇyaka ihr Corrolat (s. meine Acad. Vorles. über ind. Lit. Gesch. S. 89. 90). Soweit ist also Alles ganz gut. Dass er aber den nunmehr folgenden „Hauptinhalt des Yajurveda“ wirklich als des Inhalt desselben angegeben hat, ist entweder eine grobe Unwissenheit oder — denn unwissend ist er nicht — eine grobe Fälschung: denn dieser „Hauptinhalt“ hat in der That mit dem Yajurveda nicht das Geringste zu thun, passt auch nicht einmal zu dem in §. 6 angegebenen Inhalt des letztern, sondern ist vielmehr, wie bereits oben bemerkt, eine davon ganz unabhängige encyclopädische und systematisch geordnete Darstellung der modernen brahmanischen Welt- und Lebens-Anschauung, aus der wir übrigens jetzt noch mancherlei benutzen können, und die für die damalige Zeit höchst bedeutend werden musste, wenn sie nicht eben in den „Dänischen Missionsberichten“ verborgen gelegen hätte: dies ist denn auch der Grund, weshalb in neuerer Zeit noch Niemand auf sie aufmerksam geworden ist oder aufmerksam gemacht hat: auch ich verdanke dies nur dem Zufall, der mir das tüchtige

1) Der Text hat prahṣṭana, im Verlaufe auch prahṣhtna, mit auch sonst noch vorkommender Aspiration des r, und mit Einschlebung des t zwischen ç und n, welche Einschlebung hier überall wiederkehrt, so Crāṣhtna statt Kṛishna, Cuṣhtmaṇḍa statt kūṣhmaṇḍa n. s. w. Finales Visarga wird meist durch ḥ oder Ai gegeben, beginnendes Ā hie und da durch v, ā einige Male durch p, j meist durch gj oder ds, y durch j: im Allgemeinen sind die Worte sehr leicht erkennbar und keine Missdeutung möglich; wo mir ein Wort zweifelhaft ist, gebe ich stets die Form an, in der dasselbe im Text erscheint.

Buch des trefflichen Hennings „Versuch einer ostindischen Literaturgeschichte. Hamburg u. Kiel 1786 bei C. E. Bohn“ in die Hände brachte, das eine äußerst vollständige Aufzählung aller bis 1786 bekannten Reisewerke u. s. w. über Ostindien enthält. Da nun jene Darstellung in der That noch jetzt ihr Interesse hat, so theile ich sie im Folgenden ihrem wesentlichen Inhalte und Wortlaute nach mit, und bemerke nur noch, dass ausser ihr sich in den (1718—99 erschienenen) 13 dicken Bänden der „Dänischen Missionsberichte“ nur wenig wissenschaftlich Brauchbares vorfindet: letzteres beschränkt sich hauptsächlich auf 55 Briefe eines (eingebornen) malabarischen Correspondenten im ersten Bande (Halle 1718. p. 337—504), in denen derselbe die ihm von den Missionaren vorgelegten Fragen beantwortet, und die ihrer Vortrefflichkeit wegen wohl einen neuen Abdruck verdienen würden: im demselben Bande wird ferner S. 286. 87 erwähnt, dass Mag. Gründler 1712 einen „malabarischen medicus“ geschrieben habe (der im selben Jahre gedruckt und nach Europa geschickt ward), übersetzt aus den einheimischen Quellen, und mit einer Vorrede, darinnen eine *sciagraphia medica* eines Brahmaner miteingeführt ist, in der er die Ordnung zeigt, wie ihre medici das ganze studium medicum in ihren Schulen traktiren, und in der er, nach Bd. 4. p. 1185, „von dem Buch der medicinischen Gelehrsamkeit Wagad'am (Vāgbhata?) referiret, dass es dem *Āyurveda* oder *Yadsurvedam* (!), so in 80 Gesetze eingetheilt werde, gleich sei.“ Ich habe diesen medicus malabarius noch nirgendwo auftreiben können. Der neunte Band (1772) hat vorn eine Tafel, auf der 16 neuere indische Münzen abgebildet sind, 6 in arabischer Schrift, die andern in indischer. — Nun also zu unserm Krishna und seiner immerhin dankenswerthen und nützlichen Arbeit, wenn es auch nicht der Inhalt des Yajurveda ist, den er uns kennen lernt, und wenn auch in seinen Angaben selbst sich mancherlei Unrichtiges und Verwirrtes vorfindet.

I, 1 (ersten Stückes erstes kâṇḍam) enthält brahmāṇḍalaxaṇam, çivādy-
avaniparyantam und brahmādi-stamba(paryantam), das Weltsystem; s. Wilson
Viṣṇupurāṇa S. 166 ff. 197 ff. 212 ff.

Cap. 1 bariḥ om gaṇāṇām tvā gaṇapatim (s. Vāj. S. 23, 19), dies sind
die Anfangsworte des Vedam (!), welche ein Lob des Gaṇapati enthalten.

Die unterste Welt ist kālāgniradrabhavanam, die Welt des Feuergottes
Ruḍra; sodann narakaloka, die Hölle, darinnen drei rājarājeçvarāḥ, Könige,
sind, deren Gebiete heissen: 1. asipatravanam, der Wald mit den wie Messer
schneidenden Blättern, 2. krimibhojana (cūmbibāgam!) Urin und Koth und
3. rauravam voller Maden (2 und 3 sind umzukehren).

Cap. 2. Darauf die Wohnung des Kāṣhmāṇḍarudra, eines Dieners des
Çiva, 99 laxa Meilen (yojana) hoch und 9 laxa gross. Dann fängt sapta-
pātālam oder die 7 Unterwelten an, die der mächtige Hoçageçvara (?), der die
Riesen alle im Zaume hält, nahe unter der Erde beherrscht: 1. tatātāla,
schimmert wie Gold, darin die nāgāsūrās, Schlangen und Riesen; 2. nitāla,
wie indranila oder Sapphir; 3. sutāla, wie marakata Smaragd; 4. mahātāla,
wie raupya Silber; 5. ātāla, wie die Farben der 9 Edelsteine zusammen;
6. patāla, wie padmarāga Hyacinth; 7. rasātāla, wie Perlen. In dieser letz-
tern Welt liegt Bali von Vāmana, oder Viṣṇu, gebunden in dem obren

Bezirk (derselben?) sind die 800000 Mütter der Riesen: über dieser Welt bei dem dvāram oder Eingange sitzt Haḍageçvara (!). Wer zu ihm sein Gebet richtet, der wird eben das Gute, wie er, zu geniessen haben. Zusammen machen die Unterwelten 2 koṭi ¹⁾ und 88 laxa Meilen. Ueber selbigen ist bhūpriṣṭham, der Erden Gesäss: selbige ist 50 koṭi breit.

Cap. 3. Nun folgen 7 Inseln, genannt nach 7 Gewächsen: 1. jambu, die Schlehpfrscheninsel, darauf wir wohnen; 2. çāka, die Kohlstaudeinsel; 3. kuça, die Rohrgrasinsel; 4. kraunca, genannt nach dem Baum asheka (?), der dem Teckholz etwas nahe kommt; 5. çālmali, Baumwolleninsel; 6. gomedam (!), im Çāstra plaxa, die Lunttenbauminsel; 7. pushkala, im Çāstra padma, die Seeblumeninsel. Die erste ist in 9 khaṇḍa getheilt; in der Mitte ist der Berg Meru, dessen Spitze wie eine grosse irdene Schüssel ist: seine ganze Höhe und Umfang beträgt 16000 Meilen; um ihn sind 1000 Berge und triçṇigam, oder drei hohe Wohnungen, eine von rukma, Silber, für Viṣṇu, eine von kâncana, Gold, für Brahman, eine von ratna, Edelgestein, für Çiva. Von da gegen Morgen Amarāvati, die Götterstadt von Gold, darin Indra, ihr König, ist: gegen Südost liegt Tejovati, wie die Seeblume gestaltet, darin ist Agni; gegen Süden liegt Vaivasvatyam, schwarz wie Tinte, darin ist Yama, der Gott des Todes; gegen Südwest Raxovati, wie kṛishnaloham, Eisen, daselbst der Riese Nirṇiti; gegen Westen Satyavati, wie der Mond, darin Varuṇa; gegen Norden Mahodaya, wie alle Edelgesteine zusammen, darin Kuvera; gegen Nordost Yaçovati, ganz weiss, darin Hara, oder Çiva.

Cap. 4. Um den Meru liegen 4 Berge, nach Osten Mandāra, nach Süden Gandhamādana, nach Westen Vipula, nach Norden Supārçva; auf dem ersten steht die Rankenstaude kadamba, auf dem zweiten jambu, der Pfrschen- oder vielmehr Schlehkirschen-Baum, auf dem dritten açvattha, der Lindenbaum, auf dem vierten vaṭa, der Eichen- oder Luntten-Baum. Bei einem jeden ist ein heiliger Teich, nämlich Schadagja (?!), Mānava (!), Çloda und Mahāhrada; desgleichen vier açjodyāna (?), Paradiese oder Göttergärten, Citraratham, Mandanam (! Nand.), Vaibhrājam und Tritavanam ²⁾ (Tridavanam). Weiter gegen Süden drei Berge: Nishadha, Hemakūṭa und Himavat; auch gegen Norden drei: Nila, Çveta und Çṇigavat; jeder Berg hat 2000 Meilen im Umfange; gegen Osten eine (!) Meile (yojana d. i. 7 kroça, Rufweiten) vom Meru ist der Mālyavat; gegen Westen 1000 Meilen vom Meru der Berg Gūd'hackjam (?). Innerhalb dem Meer liegt Himavat. Gegen Süden Bhāratavarsha und noch weiter südlich Bhāratākhaṇḍa. Dem Himavat gegen Norden Harivarsha. Weiter Bhadrāçvam (Badarāçvam), Kinnaram, Kimpurusham, Lānkam (Lāngham), Prāinkham (!), Saduresham (!), Kaumāram. Vom Mālyavat bis zum Meer 32000 Meilen weit liegt der Berg Shatkoṇa. Vom Meru nach allen 8 Weltgegenden hin liegen acht Städte, gegen Osten Ramaṇakapura, gegen Norden Hiraṇmayapura jenseit des Çveta, da die Erde nordwest wie ein halber Mond aussieht. Vom Himavat gegen Süden sieben

1) Eine koṭi ist 10 Millionen, ein laxa ist Hunderttausend.

2) Diese Namen der Teiche u. s. w. weichen von denen in den Purāṇa ab: das Tritavanam ist sonst nirgend genannt, seine Nennung hier aber willkommen; s. Roth im 2ten Bande dieser Zeitschrift S. 219.

Berge, kulaparvata genannt, nämlich Mahendraparvata, Malayaparvata, Sahyaparvata, wo der Kāveri-Strom entspringt, Çuktimat, wo der Perlenfang ist, von çukti Perle; ferner Rīxa, Vindhya-parvata, der in der grossen Wüste gonḍārajam (?) bei dem Flusse Godavari oder Gouderas in Bengalen (!) versunken sein soll, und endlich Pāriyātra.

Cap. 5. Vom Himavat gegen Westen übers Salzmeer beim Malayaparvata liegen die vier dvīpa Malaya, Çaukha, Kumuda, Varāha (Baram): tatpade hemajā laṅkāpuri d. i. ein Theil desselben Berges ist das Goldland Lankā. Das Salzmeer ist ein laxa Meilen breit, noch einmal so gross als Milchmeer, und noch einmal so gross das tāit (dadhi?) oder geronnene Milchmeer, und so weiter die Grösse der übrigen Meere, des Butter-, Zucker-, Wein- und Frisch-Wasser-Meeres; so sind auch die 7 Inseln in Cap. 3 je die eine immer noch einmal so gross als die andere. Ferner das Goldland, 10 koṭi Meilen gross: daselbst büssen die Götter ihr kṛiḍanam, ihre Lust. Ferner Lokālokaparvata, der die ganze Welt umgebende Berg, dessen Wasser wie amṛita aussieht, 16000 Meilen dick; da ist weder unten noch oben mehr eine Welt, sondern alles ganz finster. Da steht ein ebenso grosser Elephant korallenfarbig.

Die Höhe dieses ganzen āṇḍam ¹⁾ ist $70\frac{1}{2}$ koṭi 19 laxa und 40000 yojana hoch; die Schale ist eine koṭi dick; breit ist es $100\frac{1}{2}$ koṭi.

Cap. 6. Von der Erde bis zum dhruva, Polerstern, sind 15 laxa Meilen. In solchem Umfang sind bhūloka irdische Welt, bhuvārloka Luftwelt, und svarloka himmlische Welt der Seligkeit; 2 koṭi und 50 laxa Meilen darüber ist mahārloka, die Lichtwelt; 8 koṭi darüber janālōka, die Heerschaarenwelt; 12 koṭi darüber tapolōka, der Büssenden Welt; 16 koṭi darüber satyalōka; 2 koṭi darüber die Brahmawelt; 3 koṭi darüber die Viṣṇuwelt; 4 koṭi darüber die Çivawelt. Zusammen von der untersten Feuerwelt an beträgt es koṭi koṭi yojana zehn Millionen mal zehn Millionen Meilen.

I, 2. Cap. 1. brahmāṇḍabhākarudra (!): der Weltträger Çiva's ²⁾ sind hundert, je zehn in den acht Gegenden und dann noch zehn oben und zehn unten, damit die 8 dikpāla ihr Amt getreu verrichten. Das Wasser steht an allen Ecken der Welt 10 koṭi-koṭi, d. i. so viel mal 10 Millionen \times 10 Millionen; dies ist galāvaram (jal--?) das Wasserreich, darin acht sehr verborgene Götter (atigubhāṣṭakam, Adigubhāṣṭakam) sind.

Cap. 2. tejastattvam das Lichtreich, darin 8 atiguhya.

Cap. 3. vāyutattvam, darin 8 atiguhya.

Cap. 4. vyomatattvam, im Çāstra ākāṣa; darin pañcamam (!) die 5 Elemente und mātrāvarjita (? mantravarshudam) nichts materialisches d. i. eine weite, offene Gegend; desgl. pavitrāṣṭaka, 8 solche, die ganz ohne Makel sind.

Cap. 5. ahaṃkāratattvam, darin stanuwastakam (!), 8 Çivadiener.

I, 3. Cap. 1. buddhitattva Verstandreich, darin 8 devayoni.

1) Sonst auch brahmāṇḍam d. i. Makrokosmos. Mikrokosmos, nämlich der Mensch, heisset piṇḍāṇḍam.

2) Der Verfasser war also ein Çivait, wie sich auch aus dem Schlusse des vorigen Kapitels ergibt.

Cap. 2. prākṛitam, Naturreich, darin yogēśhtaka.

Cap. 3. avyaktam, Einigkeitsreich, darin mahādevāśhtaka.

Cap. 4. rāgatattva, Lustreich: darin 100 angushtāśhtaka, Daumenmessen; dazu gehört puruṣatattva, die Männlichkeit.

Cap. 5. vidyātattva, darin 11 rudra.

Cap. 6. kālātattva, darin niyati die akkurate Ausrechnung.

Cap. 7. kalātattva, darin 64 Künste.

Cap. 8. māyātattva, darin māigey (!) Eitelkeit, Nichtigkeit: da sind koṭividham, 10 Millionen Arten der Veränderungen und Trennungen.

I, 4. Cap. 1. cūddhavidyātattva, der himmlischen Weisheit Reich.

Cap. 2. sadācivatattva, darin paścabrahmam, nämlich ṛiṣiṭi, sthiti, saṃhāra, Zernichtung, tirobhāva, da der Samen des zernichteten Geschöpfes beigelegt wird, und anugraha, Befehl, da der Befehlshaber Sadāciva neue Ordre stellt, dass das Geschöpf per circulum fortgehe.

Cap. 3. nishkalatattva, der Zustand ohne Makel; darin nirgaṇam gute Art (!), nirmalam nichts unreines, cīvam lauter Freude und Vergnügen, atindriyam nichts sinnliches, sthāna-cūddham reiner Sitz, vyāpakam Allgegenwart, und cūnyalaxaṇam die Unvergleichlichkeit (!) oder was nicht seines Gleichen hat.

So weit vom brahmāṇḍam, oder dem grossen Weltei.

Cap. 4. varṇācramalaxaṇam.

Cap. 5. cūdralaxaṇam: cūcṛūṣhā, Dienat gegen die übrigen drei Geschlechter.

Cap. 6. vaiṣṇyalaxaṇam: agnihotram und gopa-cūparipāṇanam, Feueropfer und der Kühe und Schafe warten.

I, 5. Cap. 1. xatriyalaxaṇam: vājapeya und aṣvamedha.

Cap. 2. brāhmaṇalaxaṇam. Streiten sich zwei Brahmanen, so muss der Richter dem einen von ihnen, der der beste ist, das Recht zusprechen. Processirt aber ein Brahmaner mit einem Cūdra, so darf dieser auf keinen Fall gewinnen.

Nun folgen die vom Mutterleib an bei den Brāhmaṇa zu observirenden Ceremonien. Zunächst stripitulaxaṇam: wenn das Weib ihre Zeit hat, muss der Mann sich ihrer drei Tage enthalten.

Cap. 3. garbhādhānam: im 4ten Monat der ersten Schwangerschaft ist den Brāhmaṇa eine Mahlzeit zu geben (nach dem Čāstra geschieht jetzt im 6ten Monat und zwar auch bei den Cūdra).

Cap. 4. jātakarma, Geburtsceremonien: nāmakaraṇam, Namengeben am 12ten Tage nach der Geburt: annaprāṇanam, dem Kinde zuerst zu essen geben; bei alle dem muss ein yāga oder kleines Feueropfer verrichtet werden, wobei der Priester sein Gebet sagt.

Cap. 5. caulam, das Zopfschneiden, da dem Knaben im dritten Jahr unter Recitirung gewisser Gebete die Haare rings um den Kopf abgeschoren werden bis auf einen Zopf, der hinten am Scheitel herabhängt.

Cap. 6. upanayanam vyākhyāsyāmo ¹⁾, die Schnur erkläre ich: garbhāśtameshu brāhmaṇam upanitam, von der Geburt an im achten Jahr muss dem

1) Dies klingt wie der Anfang eines Abschnittes aus Āpastamba.

Brāhmaṇa die Schnur umgebunden werden. Wenn sie von der rechten Schulter zur linken Seite herabhängt, wie beim yāga, heisst sie yajnopavitam: wenn sie blos um den Hals von der Brust herabhängt, wie bei Verehrung der Götter, heisst sie nivitam; beim Andenken der verstorbenen Eltern und Vorfahren hängt sie von der rechten Schulter zur linken Seite herab, prācināvitam. Wenn der junge Brāhmaṇa so die Schnur umgebunden hat, heisst er dvija, zum 2ten Male geboren. Da fängt er an das Vedam lernen, welches heisst brahmopadeṣa, da er die Göttin Gāyatrī, sonst Atiçakti oder Çakti (Satti) genannt, als die Vedamātā, des Veda Mutter, verehren muss. Diese ruft er an, dass sie ihm die Lehre als ein Almosen geben wolle, bhavati bhixāp dehi; zu dem Ende er nicht Reis aus seinem Hause isst, sondern Almosenreis, den ihm die Brahmaner aus der ganzen Stadt in den ersten Tagen zuschicken, oder, wenn er arm ist, er von Haus zu Haus bettelt. So lange er in der Lehre ist, darf er an keine Heirathen denken, sondern ist brahmachārin, der mit lauter Gedanken (vicāra) an Brahman umgeht.

I, 6. Cap. 1. çivamahiman, von Çiva's Herrlichkeit. Weshalb er tripurāri heisst. Auch seine Gemahlin Pārvatī heisst tripurā. Diese ist devy - ātmavishṇurūpā d. i. sie hat einer Göttin, der Seele, und des Viṣṇu Gestalt, dessen Schwester sie ist (!). Und auch brāhmaṇamahiman des Brahman (!) Herrlichkeit. Bhāratyā saha Çaṅkaram aticaktiḥ ajjanat (agjijñānata) | mit der Sarasvatī (Frau des Brahman) hat den Çiva (als Zwillinge) die Çakti (Gāyatrī) geboren; ebenso: Umayā saha Govindam, mit der Pārvatī den Viṣṇu, und: Remyā saha Lokeçam || mit der Laxmī (Frau des Viṣṇu) den Brahman. Die Çakti ist auch dreifach, sacittrūham (!), icchā-çriya(!)-jnānārūpayā (! bayā): sie hat eine sinnliche, ceremonielle und geistige Gestalt, oder sie wirkt theils mit Gedanken, theils mit Werken, theils mit ihrer hohen Weisheit, und heisst tripāṭham, weil drei Veda von ihr herkommen.

Vom August bis Januar ist apākarma, die Zeit, da man das Vedam lernet, die übrigen sechs Monate sind utsarjanam (utschargjuran) oder Ferien, da man das auswendig gelernte nur repetire.

Cap. 2. Die weiteren Ceremonien eines Brāhmaṇa: sein vierfaches Fasten prājāpatyavratam, āgneyavratam, saumyavratam, vaiçvadevavratam, so genannt nach den 4 řiṣi (!) der vier Weltgegenden, denen zu Ehren es geschieht. Ferner samāvartanam, das Haupt scheeren, sarvāṅgaxauram, den ganzen Leib, wo Haare sind. Desgl. sich mit candana, Asche von Sandelholz, besmieren, und tirthayātrā eine Reise nach dem Ganges oder Kāçī thun. Saçā sapta patā bava (?), wenn der junge Brāhmaṇa nur 7 Schritte dahin thut, so ist die Reise so gut als gothan.

Cap. 3. Bei dieser Gelegenheit werden die Namen der 7 heiligen Flüsse erzählt, vom Ganges an bis zu unserm Kāveri: gangāyamunā. caiva, der Ganges nebst der Yamunā; jener soll weiss, dieser schwarz sein: Godāvari; Sarasvatī, die mit dem Ganges und Yamanā ein triveniçampama macht, d. i. eine Anfarth, da drei Flüsse zusammen stossen, auf den Charten Triflis (!): weiter die Narmadā, daraus die Lingamsteine kommen, von Badāsura (?) dazu geheiligt; ferner Sindhu, der Indus; und endlich Kāveri diesseits dem Kollaram (!).

Nun folget vivāha, die Hochzeit: dabei folgende Ceremonien.

1. Der Bräutigam setzt sich auf einen Nellhaufen (*hordeum galacticum*).
2. Dann verrichtet der Schwiegervater Sangarpam (*samkalpam*?), oder die Ausstattung d. i. er spricht aus einem der letzten Cap. des Veda (!): „*daçānām pūrveshām daçānām pareshām ātmanaçça* 10 Glied vor und 10 Glied nach mir gilt diese Seelmesse“, d. i. wenn jemand aus diesen 21 Gliedern (mich selbst mit eingerechnet) von den Unsern in die Hölle gekommen sei oder kommen sollte, dessen Seele werde kraft dieses guten Werkes, so ich jetzt an meiner Tochter und meinem Schwiegersohn thue, erlöst.
3. Darauf wird *agnikāryam*, Feueropfer, verrichtet.
4. Der Schwiegervater wäscht dem Schwiegersohne die Füße, *pāda-praxālanam*.
5. Und giebt ihm und den übrigen Gästen *madhuparkam*, Milch und Früchte.
6. *vastradānam* (*darana!* also *dhāraṇam*?), *kanyādānam* und *godānam* d. i. der Bräutigam giebt seiner Braut ein Kleid, und der Schwiegervater giebt ihm seine Tochter und eine Kuh.
7. *daxiṇayugachidram*, der Bräutigam lässt durch das südliche Loch des Doppeljoches das Tali oder die Traubinde herunter auf das Haupt der Braut, und sagt eine Formel her. Die Südseite ist der Braut zur rechten, denn sie kehrt das Gesicht gen Osten, der Bräutigam gen Westen und der Wātar (!) oder Ceremonienmeister gen Norden.
8. *māṅgalyādānam* (*dāraṇam!*) die Traubinde geben. Der Bräutigam bindet der Braut das Tali um den Hals. Gedachte Formel heisst: *māṅgaljātandunānena* (*māṅgalyabandhanena kim?*)? wozu ist das Heirathsband? *bhartrijyānāhetunā* | dass der Mann am Leben sei (!), zeigt es an. *kaṇṭhe badhnāmi* um den Hals binde ich es: *subhage saṃjīva çaradaḥ çatam || o Braut, ich (!) müsse leben 100 Jahre.*
9. *pāṇigrahaṇam*, der Bräutigam ergreift die rechte Hand der Braut, die er umfasst ¹⁾.
10. *açmathāpanam*, er setzt ihren rechten Fuss auf den Reibestein.
11. *lājāhoma*, die Braut wirft gerösteten Reis ins Feuer.
12. *dax(īṇ)ādānam*, der Bräutigam theilt den bei der Ceremonie gegenwärtigen Brahmanen Geld aus.

Cap. 4. In der Hochzeitnacht *agnisamdhanam*, d. i. der Bräutigam zündet ein heiliges Feuer (*homa*) an ²⁾, das bis an seinen Tod nicht verlöschen darf, als womit ihm denn sein ältester Sohn den Scheiterhaufen anzündet. Ferner *āgneya sthālipāka*, dem Feuer Reis kochen oder ein Speisopfer bringen, nämlich drei Maas Oel in den Reis giessen, dass er über dem Feuer so verbrennt. Das Çāstra sagt, dies müsse alle Neu- und Vollmonde continuirt werden. Wie der Lantenbaum seine Wurzel herabschiesst und dadurch befestigt wird, so die Eheleute in der Ehe. Bis dahin muss der Bräutigam

1) Bei den Indianern wird es als ein grosser Uebelstand angesehen, wenn ein Mann ein fremdes Weib bei der Hand umfasst.

2) Wer nicht verheirathet ist, kann kein *homa* verrichten; daher heisst ein caelebs: *anagnih*. Es bleibt also keine Mannsperson ledig, es sei denn dass sie sich in den Orden der *saṃnyāsin* begeben.

fasten. Den andern Tag wird vaiçvadevam ein „allen Göttern“ angenehmes Feuer angezündet, dadurch die Sünde, so mit Zubereitung des Hochzeitmahls geschehen, getilgt wird. Denn wenn die Speisen (und selbst das Wasser) gekocht werden, so ist dies eine Art der Tödtung. Ferner pañcamahâyajna, das fünffache grosse Opfer, nämlich devayajna, pitriyajna, bhûtayajna, manu-ahyayajna und brahmajajna für die Götter, Eltern, Riesen, Menschen und Brahman. Dies muss, wiewol auf eine andre Weise, täglich geschehen, dass, wenn sie ihren Reis essen wollen, sie davon erst fünf Häufchen hinsetzen, die hernach die Raben oder Thiere auffressen. Weiter pañcabbêra (!) pûjâ, der fünf Götzenbilder Messe ¹⁾, nämlich der Sonne, dem Çiva, Vishva, Gaṇapati und der Gemahlin des Çiva zu Ehren. Endlich âdhânam ein grosses Feueropfer, dazu täglich drei Feuer âhitâgni „ewiges Feuer“ genannt (!) unterhalten werden müssen.

Cap. 5. Nun steigt es immer höher, und die Ceremonien sind immer eine kostbarer als die andere, folglich auch rar oder nicht eben sehr im Gebrauch. Dergl. ist darçapûrṇamâsau, Neu- und Vollmond: ebenso agnishtoma, dazu die Zubereitung geschieht durch atirâtram, ein dreitägiges Fasten. Eine noch grössere Art, dabei noch mehrere sein müssen, ist cayanam, da eine Grube gegraben und mit Quadersteinen gepflastert wird, darauf hernach Kalksteine geschüttet werden. Hier wird gebraten paundarikam, das Netz von 5 Schafen.

Cap. 6. Bei solcher Mahlzeit ²⁾ wird getrunken vâjapeyam, d. i. ein Saft von gewissen Pflanzen, im Çâstra somalâtâ genannt, der bei dem Fleisch statt des starken Getränkes dienen muss. Wann das Netz von den Schafen geopfert werden soll, so geschieht mahâvratam, das ist etwas grosses und sonderliches; nämlich ein brahmachârin, oder noch unverheiratheter Brâhmana, wohnt einer Wittwe bei (cf. Kâty. XIII, 3, 6. 9. XX, 1, 18). Bei dieser Gelegenheit wird gedacht des candraçâpa oder Mondfluches, dass der Mond mit der Schwindsucht gestraft worden, da er von den 33 Töchtern des Brahman nur eine allein geliebet, zum Zeichen dessen er 15 Tage abnimmt.

I, 7. Cap. 1. 2. Handeln von açvamedha und gomedha d. i. von einem Pferde- und Kuhopfer. Beides verbietet das Çâstra.

Cap. 3. Vom brahmamedha, oder einen Brahmanen zu opfern, der nämlich sein Vedam und alles wohl gelernt hat, und sich willig dazu finden lässt. Hievon hört man heut zu Tage auch nichts ³⁾.

Cap. 4. Von içvarârpanam, oder içvara's Wohlgefallen, wenn man nämlich alles ihm lediglich zuschreibt, ohne einen Lohn oder Vergeltung zu begehren, man mag noch so viele kostbare Ceremonien verrichtet haben.

1) S. Band 3, S. 56 u. 739. Ausser dem daselbst beschriebenen Trankopfer gehört noch zur pûjâ, dass sie danach das Götzenbild ankleiden, es mit Blumen bestreuen, und dabei ihre mantra, Formeln, hersagen.

2) Die mit dem Essen des Opferlammes in manchen Stücken übereinkömmt, s. Band 3. S. 552. 740.

3) In vorigen Zeiten hat Viçvâmitraṣishi den Jamadagni (!) also opfern wollen, aber Brahma ist erschienen, und hat gesagt: nun habe ich schon genug. So stehet (!) im Brahmânda-purâṇa. Vgl. hiemit Isaacs Aufopferung.

Cap. 5. samyāsa, ein Mönch werden, da man verläugnet dāraśaśā, patraśaśā und vittāśaśā ¹⁾, die Weiber-, Kinder- und Goldliebe, seine Sünden bekennet und sodann Haus und Hof stehen lässt ²⁾. Von der hohen Würde eines solchen Standes heisst es: Jāpāna (! yo--?) apā nāva pratishṭhāna veda, wenn jemand auf dem Wasser in einem Kahn steht (!), praty eva tiśṭhāti, der geht von allem aus (!), d. i. wer erst im pravaśaśa (!) oder der Welt alles mitmacht und in den Kahn des karmas oder der Uebungen steigt, der gehet sodann über das grosse Weltmeer hinüber zu Gott ³⁾: ime hi (wil) lokāḥ apā pratishṭhāḥ, denn diese Welten bestehen in Wasser. Der höchste Grad solcher Verläugnung ist avadhāta, wenn er ganz nackt geht und an nichts denkt als an prajāvārtham, oder die geheime Deutung des prajāva, sonst so genannt, darin die ganze Welt begriffen ist: daher bewegt er in tiefer Meditation die beiden Vorderfinger und lächelt immer. Stecht ihm jemand was zu essen in den Mund, so genossen er, sonst kehrt er sich an kein Essen. Wenn ein samyāsa stirbt, kriegt er kṣamaṇam oder ein Begräbnis ⁴⁾. Denn weil er anādhī oder ein Büssender (!) ist, wird er angesehen, als sei er nicht gestorben, sondern jīvanmukta; er lebe noch (!).

Cap. 6. ātmāntamaviveka, vom Unterschied des Wahren und Falschen, darin ein Weiser geübte Sinnen haben muss. Dazu gelangt er, wenn er für seine Sünden büsst und als durch Fasten zu tilgen sucht, so dass er im sūryamahiman oder, wie es das Ćāstram nennt, sauramānam d. i. vom andern Tage nach dem Vollmond an immer eine Handvoll Reis weniger isst bis zum Neumond, da candramahiman oder nach dem Ćāstra candraṇamavratam ⁵⁾ angehet, sondern er bis an den 15ten Tag wieder täglich eine Handvoll mehr zu sich nimmt.

Cap. 7. sarpaśali, vom Schlangenopfer. Vom Sept. — Dec. wird unter Reckirung einer gewissen Formel den Schlangen Reis hingesetzt.

Cap. 8. ṣvāna(!)śali: auch so, und zwar durchs ganze Jahr. Eigentlich geschichts den beiden Hunden zu Ehren, die beim Gott des Todes Yama, jeder auf einer Seite, stehen.

Cap. 9. vāyasabali, Raben- oder Krähenopfer. Ebenso ⁶⁾. Das allerletzte

1) s. Vṛihad-Āraṇyaka ed. Peley p. 41. 42. 71.

2) Daher (!) heisst er virakta, der ohne Lust ist, quasi exsanguis von rakta Blut (!); s. oben bei 1, 3, 4 über rāga, welches auch eigentlich roth heisst, daher der Name des gelblich rothen Hyacinths padmarāga kommt: so wird auch rudhira, Blut, von Zorn und andern bösen Affekten gebraucht.

3) Dies heissen denn die Malabaren kṛtāntajñānam (? cadānda) die alles überstiegene Weisheit, gleichwie den geringeren Grad karmajñānam, die Uebungsweisheit, s. Band 3, p. 218.

4) Solchergestalt ist das Begraben unter den Indianischen Heyden nicht ganz ungewöhnlich, welches den Christen wider jener ihren Vorwurf in etwas zu statten kommt, s. Band 3. p. 345 u. 808.

5) Candra heisst der Mond, gleichwie Sārya die Sonne, zu unterscheiden von Ćāra der Held. Ayanam heissen die Astronomen auch ein halb Jahr, nämlich vom Hin- und Hergang der Sonne von dem Aequator zu beiden tropicis.

6) Zu des Virabhadra Zeiten hat sich Yama in einen Raben verwandelt und ist ihm so entronnen; gleichwie Brahman in einen anam (!haṇa) oder Schwan und Devendra in ein Schaf.

ist iṣṭakali, Iṣvara's Opfer, dem ein wenig Reis wie eine Wallnuss gross hingesezt wird und ein Tropfen geschmolzener Butter darauf gegossen wird.

II, 1 (des andern Stückes erstes Achttheil). Cap. 1. 2. Vom kuṇḍalaxanam oder der Grube des Feueropfers yāga, und von paristarāṇalaxanam oder dem Rasen von Rohrgras, damit ein Bezirk um die Grube gemacht wird, dass die Asura oder Riesen nicht dazu kommen können.

Cap. 3. agnilaxanam, Beschreibung des Feuergottes: er hat ein Herz, 2 Gesichter, 7 Zungen, 6 Augen, 7 Hände und 4 Hörner. Sein vāhanam oder vehiculum ist das Schaf und er ist aller Götter Bote, der die Opfer allen zubringt.

Cap. 4. 5. guru- und ṣishyalaxanam, von des Priesters und Jüngers Beschaffenheit.

Cap. 6. strilaxanam des Weibes Beschaffenheit; 1. wie eine Magd müsse sie dienen; 2. dem Mann mit gutem Rath an die Hand gehen; 3. schön sein wie die Laxmī, Venus; 4. geduldig sein wie die bhūmi, Erde; 5. wie eine Mutter sich ihres Mannes annehmen; 6. die eheliche Pflicht ihm nicht versagen.

Cap. 7. śaḍṛitulaxanam, von den 6 Jahreszeiten: vāsanta April und Mai; grīshma Juni und Juli; varṣam August und September; śarad October und November; hemanta December und Januar; ṣiṣīram Februar und März.

Cap. 8. dixālaxanam von der Beschaffenheit der Busse (!): dergestalt sein Sinnen auf die Götterwelt richten, dass man Essen und Trinken und selbst die Nothdurft darüber vergisst.

II, 2 (das andre Achttheil). Cap. 1. Von rājanīti oder der königlichen Gerechtigkeit. Wenn der König bei seinem dharma oder Wohlverhalten bleibt, so bleibt auch ein jeder dabei; ist er aber ein Sünder, so sind auch die übrigen Sünder, denn yathā rājā tathā prajāḥ, qualis rex talis grex.

Cap. 2 u. 3. daṇḍanīti, Ausspruch des Richters und vyavahāra, Processverhör. Seine Sache zu gewinnen bediene man sich folgender vier (! drei) Mittel: ṣama-bheda-daṇḍa. Man gebe erst gute Worte und wo die nicht helfen, Geld dazu: kann man so mit Guten seinen Zweck nicht erreichen, so suche man die Gegenpartei zu entzweien: oder, wo auch dies nicht gelingen will, so suche man sich durch Strafe, d. i. mit Hilfe der Obrigkeit, Recht zu verschaffen.

Cap. 4 u. 5. tithi guter oder böser Tag und ācānam Verunreinigung bei Todten und der Kindergebäuerin.

Cap. 6. 7. 8. prātaḥkālākarma, mādhyaṇnikākarma und śayāṇnikākarma, die Früh-, Mittags- und Abends-Ceremonien.

II, 3 (das dritte Achttheil). Cap. 1. nishkalaxanam, Beiwohnungsobacht: da muss man sehen, ob es ein guter oder böser Tag sei, und erst eine Gebetsformel hersagen, des Inhalts, dass man Nachkommen bekomme, die einen durch ihr dharma oder guten Werke aus der Hölle erlösen.

Cap. 2. bhojanavidhi, die Weise zu essen: dazu wird erfordert sthala-pātra- und anna-ṣuddhi, Ort, Gefäss und Speise müssen rein sein ¹⁾: nachdem

1) Sie essen nicht, sie waschen sich denn, desgl. auch nach dem Essen.

eine Gebetsformel hergesagt, maanam, silentium, kein Wort sprechen: nach dem Essen puṇyakathā, erbauliche Historien erzählen.

Cap. 3. abhyangavidhi, die Weise sich mit taila, Sesamöl, den Kopf zu schmieren und zu waschen. Am Neumond taugt nicht etc.

Cap. 4. ārdhvaṇḍra über die Nase hinauf vor der Stirn einen Strich machen mit dvāṛakāmṛitikā, oder der rothen Erde, die aus Dvāṛakāpattana kömmt.

Cap. 5. tripṇḍram, über der Nase drei Striche machen mit der heiligen Asche, entweder mit der von dem Feueropfer yāga, die narihawastman (narabhasman), heisst, oder mit pulverisirtem Kuhmist ¹⁾, der mit dem I, 6, 4 Anfang gedachten Feuer verbrannt und aupāsanaṇḍṇī (vibhḍṇī?) genannt wird.

Cap. 6 u. 7. śaṇṇavaticṛāddham, 96 Tage im Jahr der Vorfahren ein tiwāscham (?) ²⁾ verrichten: gleichwie mahāleiam (!), dem Vater, der Mutter und dem Mutterbruder zu Ehren, des Jahres einmal.

Cap. 8. naxatram, von den 27 Gestirnen, was einem dieses oder jenes, darin man geboren, prognosticire: welchem Gotte ein jedes gewidmet sei, und wie man einen solchen Gott versöhnen müsse, so man ein doṣham oder eine Schuld begangen.

III (das dritte Stück). Cap. 1. navagraham, von den 9 Planeten; besonders von śūryanamaskāra Verehrung der Sonne, um welche die übrigen als Bediente sind.

Cap. 2. yajṇopavitam, die Weise, wie man die I, 5, 6 gedachte Schür macht: nämlich ein Mädchen, das noch nicht manbar ist, muss das Gara mit den Fingern spinnen, ohne Spinnrad, und aus röthlicher und gelblicher Baumwolle, und der Brahmaner drehet hernach den Faden widersinnlich.

Cap. 3. āyushyakarma, im Ćāstra xaurakarma, da sie sich barbieren und scheeren, dazu ein recht guter Tag erfordert wird.

Cap. 4. pitṛmedha: wenn der pitar, Vater, gestorben, was man ihm für Ceremonien machet bis auf den 12ten Tag, da er aufhört ein Leichnam zu sein und den andern Pitar oder Voreltern zugesellet wird. Die dazu gehörige Gebetsformel muss ausserhalb der Stadt gesprochen werden.

Cap. 5. āhitāgnisamskāra, mit seinem ewigen Feuer ihn verbrennen, wie oben gedacht (bei I, 6, 4).

Cap. 6. sarvaṇḍācitta, die allgemeine Entsündigung. Wenn einer sterben will, so ruft er die Brahmaner, denen er ein Stück Geld zu ihren Füßen legt. Die theilen sich in 3 Haufen und wenn einer sagt: seine Sünden sind abgethan! so sagen alle 3 Haufen nach einander auch so. Wenn der Kranke nicht mehr reden kann, thun es die Kinder an seiner Stelle ³⁾.

1) Der heisst gomaya s. Bd. 3. p. 738: das tiranāman der Vishnuverehrer ebend. p. 63 steht nicht im Veda, gleichwie auch das radrāxam, der Rosenkranz oder die Korallenschnur (ebend. p. 55), so gleichfalls sehr gemein ist, nur im Ćāstra vorkömmt.

2) Oder tidi (tithi) eine Almosenverrichtung, s. Band 1, p. 468 a. (resp. meinen Catalog der Berliner Sanskrithandschr. p. 325).

3) Die am Ganges wohnen, fallen vom Berge Bhṛigu hinein. Die Mohammedanische Obrigkeit aber vergönnt es niemandem, der es ihnen nicht zuvor gut bezahlt.

Cap. 7. utkrāntigodānam, wenn nun das Leben ausfahren will, ein Kuhgeschenk machen: nämlich der Sterbende ergreift den Schwanz der Kuh und übergiebt dieselbe sammt allen seinen Sünden den Brähmanen; damit sind noch 9 andre Gaben verbunden, bhūddānam Acker, tiladānam Sesam, hiranyadānam Gold, rajatadānam Silber, vastradānam Kleid, kapaam ehern Geschirr, lavānam Salz, gula eine Zuckerkugel und dipa ein Licht ¹⁾).

Cap. 8. vaitaranigodāna: am 12ten Tage nach dem Absterben wird noch ein ander Kuhgeschenk gemacht und dabei eine Formel recitirt, kraft welcher die Seele, die bis dahin noch in dieser Welt gewesen, von einer Kuh aus der Götterwelt über den rothen Blutfluss Vaitaraṇi in den pitriloka der Väter Welt gebracht wird; zu welchem Ende er in seinem letzten den Schwanz einer Kuh ergriffen hat ²⁾).

IV (das vierte Stück). Cap. 1. shasṭipārtiṇṇānti, wenn 60 Jahre voll sind, eine grosse Reinigung anstellen. Es wird den Brähmanen eine grosse Mahlzeit gegeben.

Cap. 2. mūlādhārādi brahmarandhrāntam, vom Scheoss an bis zum Scheitel sind sechs granthi oder Absätze der Adern (dhātu, im Āstraṁ nāḍi), wo sie als Knoten zusammengeknüpft sind. Mūlādhāram heisst der Hauptsitz ³⁾ oder die Wurzel, daraus die Adern als Fäserchen eines Indianischen Feigenbaums sich in den ganzen Leib zertheilen. Ueber der Nase beugt sich desselben Fruchtzweig. Im Gehirn ist brahmarandhrā, das Wirbelloch, die Werkstatt der innerlichen Sinne, darin Parabrahman oder das höchste Wesen seinen Sitz hat, gleichwie in den inneren Hüftadern arteriis et venis iliacis als dem untersten Knoten, wo die Schlange kuṇḍalinīcakti d. i. das grobe Gedärme liegt, Gaṇeṣa: und darüber 2. (im andern), wo die Gegend des Unterbauchs und die untern Zweige der Pfortader befindlich, Brahman; 3. (im dritten), als der Gegend des Nabels, wo die Nabelader und die oberen Zweige der Pfortader sind, Viṣṇu; 4. wo das Herz und die grosse Puls- und Hohlader ist, Rudra; 5. bei der Gurgel und den Halsnerven, Jiva das Leben; 6. wo die Geruchsnerven mit vielen Fasern durch die Löchlein des Siebbeins vorwärts in die Nase gehen, Gura der Priester, vielleicht Ākura ⁴⁾).

1) Das Āstra schreibt noch andre Gaben vor, unter denen das vornehmste ṣṭimūrtidāna der Venus Eheherrn oder des Viṣṇu Geschenk, das ist ein roher schwarzer Stein, ṣaṭagrāma genannt, der in dem Gandakifluss über Kāṣi gefunden wird und den die unter den Brähmanen, so Viṣṇu-Verehrer sind, statt des Lingam täglich mit Trankopfer verehren. (Eine Abbildung und Beschreibung des ṣaṭagrāma findet sich in den lettres édiſſantes 26, 399 ff. Paris 1743: danach sind es versteinerte Schnecken, sogen. Ammonshörner).

2) s. Kuhn in der Zeitschr. für vergl. Sprachforschung II, p. 316.

3) Wie nirmūla Ausrottung von Grund aus (!).

4) Weil ein Arzt alle Pulsadern nicht fühlen noch sehen kann, so theilt das Wāgād'a (Vāgbhaṭa) Āstra oder medica ars, zu der Brahma in diesem yadsurveda (!) den ersten Grund gelegt, selbige in 3 Hauptpulse ein: die heißen vāta- pitta- und cleshma-nādi, die Luft- Feuer- und Wasser-Pulse, welches bei ihnen auch die Haupteintheilung aller Krankheiten ist. Von den Arten und Eigenschaften der Pulsschläge wissen sie viel zu reden, wie auch der Herr Mag. Gröndler in s. Malabarischen Medico davon ein eigen Cap. hat, daraus zu ersehen, dass sie mit Galeno statuiren pulsum caprizantem, vermiculantem etc.

Cap. 3. prāṇyāma. Wenn jemand auf eine gewisse Art 16mal den Athem an sich zu halten weis, so gehen dadurch alle Sünden weg.

Anhang. Cap. 1 u. 2. Hierin sind enthalten zwei mantrapraṇa (prahshtam), und in deren jedem 8 mantra, Gebets- und Beschwörungsformeln, in allerlei Fällen zu gebrauchen: als, wenn dehasṭākhila (!) die Götter, Gajamukha der Pulleiar, Xetrādhipā die Erdgöttin, Bhairava der Gott, Yogini eine Göttin, Bapuka (*kaç ca) der Gott, Yaxā eine Riesin, Pitaras die Väter, bhūtapicācagrahāḥ die Bhūta und Teufel, jemand besessen halten; desgl. aniyatocara (! Aniyō-dikshara) solche Geister, die in allen 4 Ecken der Welt unstätig herum flattern; bhūcarāç ca, solche die auf der Erde sind¹⁾: khacara die in der Luft herrschen: dikpālaka die die 8 Weltgegenden bewohnen; alle solche nigrāhā zu vertreiben.

Desgl. durch die übrigen 8 Formeln die Geister zu zwingen, herbeirufen und zu hemmen: mohana bei jemandem Lüste zu erregen: vidveshana ihn von seiner Liebe abzubringen: uccāṭana aus einem Orte zu vertreiben durch Schreck im Traum u. dgl. ²⁾: māraṇa zu tödten: und anugraha 'alles wieder gut zu machen.

Cap. 3. dharmapraṇa (prahshtam), zeigt wie alle vier Geschlechter Gutes thun sollen. Für die Brāhmaṇa ist: snānapānagāyatrī, nach dem Waschen etwas Wasser trinken und zu der Göttin Gāyatrī ihr Gebet verrichten: ferner das Vedam hersagen, ein Feueropfer verrichten, Almosen geben und nehmen: upadeçādhikāra die Macht zu lehren: je die oben I, 4, 2 gedachten fünf göttlichen Werke zu verrichten: und sakalaçāstravedamantrādhikāra alle Künste, Gesetze und Formeln zu lernen und zu lehren.

Für die Xatriya: rājapariṭānam, die Regierung (!) fördern, gobrāhmaṇaxana, der Kuh und des Brahmanen an sich nehmen, das Böse hintertreiben und das Gute befördern.

Für die Vaiçya: gokṛishi die Viehzucht und den Ackerbau abwarten, Handel treiben mit Gold und Geld, mit Getreide und Oel und mit allerlei species zu Arzneien: beim Geldausleihen einen billigen Zins nehmen und davon leben.

Für die Çūdra: brāhmaṇaçuçrāshā, den Brāhmaṇa dienen.

Endlich folget der Schluss des Vedam (!, übrigens eine vollständige trishṭubhstrophe): svasti prajābhyah (prasapiāha) paripālayantām das Volk müsse wohl auf sein und gedeihen! nyāyena mārgena mahīm mahipāḥ (mahisaha) | gobrāhmaṇebhyah çubham astu nityam durch Recht und Gerechtigkeit geschehe dem Könige, der Kuh und dem Brahmaner Gutes immerdar! lokīḥ samastāḥ sukhino bhavantu || die ganze Welt müsse sich im Wohlstande befinden. Çāntiḥ, çāntiḥ, çāntiḥ ³⁾ sanftmüthig! sanftmüthig! sanftmüthig!

1) Doch so dass sie die Erde nicht berühren, sondern eine Elle hoch darüber bleiben.

2) s. meinen Catalog der Berliner Sanskrithandschr. p. 270 ff.

3) d. i. jedermann müsse so gütig und geduldig sein als Brahman.

Hebräische Quellen für das Buch Henoch.

Das Buch Henoch mit seiner Verherrlichung Henoch's, seiner Angelo- und Dämonologie, seiner Astronomie und seiner Beschreibung des Paradieses und der Hölle ist ein Ueberrest der essäischen Literatur und war ursprünglich hebräisch geschrieben. Es haben sich auch in der That hebräische Fragmente erhalten, die sich in verschiedenen Schriften finden und die wir hier aufzählen:

1) *Menachem Recanati*, ein kabbalistischer Schriftsteller gegen Ende des 13. Jahrhunderts, citirt in seinem Pentateuch-Commentar ed. Ven. 30 a. ein *Buch Henoch*, in welchem das *Paradies* beschrieben wird, ebenso *Mose de Leon* (vgl. meine Schrift über denselben S. 53). Derselbe Recanati führt 35 a. eine Stelle aus den „*Hechalot*“ über Henoch an, die sich im „*Alfabet des Rabbi Akiba*“ ed. Amst. 11 a. ff. befindet, und die Person Henoch's verherrlicht.

2) Die „*Hechalot*“ (Bruchstücke aus denselben Ven. 1601, bei Recanati, Penusch ha-Tefikot ed. Basel, 36 a. b., 38 a. b.) enthielten eine Schilderung der himmlischen Regionen und der Engel, wie im Buche Henoch.

3) Das „*Maase Bereschit*“, ein Theil des „*Midrasch Cönen*“ (von 3 a. — 6 a. ed. Ven.) und des Buches „*Rasiel*“, 14 b ff. 36, 37 (vgl. auch Jalkut Reuboni 2 d.) enthält eine Beschreibung der Weltgegenden, der Ober- und Unterwelt, des Paradieses und der Hölle, die oft mit dem Buche Henoch correspondirt.

4) Das 4—8. Capitel der „*Pirke de-Rabbi Elieser*“ giebt Parallelen zu der Angelologie und Astronomie des Buches Henoch *).

5) Im Buche „*Rasiel*“ 34 a—35 a. (vgl. auch 2 b—3 b) steht unter dem Titel „*Buch der Geheimnisse*“ ein grosses Bruchstück aus dem Buche Henoch, das von den Geheimnissen, die Noah mitgetheilt wurden, von den Himmeln, den Engeln und Wächtern handelt.

Alle diese Fragmente sind ihrem Inhalte nach sehr alt, hängen mit dem Studium des „*Maase Bereschit*“ und „*Maase Merkaba*“, die sich schon in der Mischna (Chagiga II, 1) finden, und einen Theil der essäischen Lehren ausmachten, zusammen und geben Aufschlüsse über das Buch Henoch, das aus verschiedenen Theilen zusammengefügt wurde, aus dem Schosse des Judenthums hervorging und in die Literatur der Essäer, welche die Vorgeschichte der eigentlichen Kabbala bildet, gehört. Jellinek.

1) Vgl. auch S. Sachs in *Frankel's Monatschrift* I, 279.

Verzeichniss der in Constantinopel letzterschienenenen orientalischen Drucke und Lithographien.

Von

Freiherrn v. Schlechte-Wasschrd.

(S. Bd. VI, S. 294.)

Constantinopel, d. 16. Dec. 1852.

1) ترجمہ کدوسی Dolmetschung des Gedusi, eine aus dem Arabischen übersetzte Abhandlung über die Berechnung der Tageszeiten mittelst des astronomischen Quadranten, türkisch mit arabischen Randglossen. Lithographirt.

2) رسالة نور الظهر في طريقة سيدى الشيخ الاكبر Das Licht des Gegenstandes, Abhandlung über den Ritus meines Meisters, des grossen Scheich. Enthält Bemerkungen über die vom Scheich Chalid aus Bagdad gestiftete Derwisch-Soctc, arabisch. Lithographirt.

3) رسالة مفرجة الكرب بصلوة النبي المحب المحبوب Abhandlung welche die Kümernisse zerstreut durch das Gebet des liebenden und geliebten Propheten. Propheten-Litanei und Hymnus zum Lobe der Beinamen Gottes, arabisch. Lithographirt.

4) علم تدبير منزل Wissenschaft das Haus einzurichten (Oekonomik). Eine Uebersetzung des „Catéchisme d'économie politique“ von Say ins Türkische. Lithogr.

5) شرح القصيدة النعمانية Commentar zur Kaside Nomanîé, dem bekannten Lobgedichte von Ebu Hanife auf den Propheten, türkisch. Lithogr.

6) زبدة العرفان Ausbund der Erkenntniss. Eine arabische Abhandlung über die Kunst den Koran zu lesen. Lithogr.

7) مخيلات عزيز افندى Phantasiestücke von Afif Efendi. Sammlung von Märchen in türkischer Sprache. Druckwerk.

8) روضة الاحباب Der Garten der Freunde. Die bekannte Geschichte des Islam bis zum Falle der Abbasiden. Druckwerk in 3 Bänden, türkisch.

9) انشأى جديد Neuer Briefsteller. Sammlung türkischer Musterbriefe. Lithogr.

10) منتخبات لغات عثمانية Auswahl osmanischer Wörter. Erster Band eines türkisch-arabisch-persischen Wörterbuches. Lithogr.

11) نيران عاصم افندى Gedichtsammlung Assim Efendi's, türkisch. Lithogr.

(Der Vf., Vater des jetzigen Ministers der innern Angelegenheiten Fuad Efendi, hat dem Buche — eine bis jetzt beispiellose Neuerung im Bereiche des sunnitischen Islam — sein lithographirtes Bildniss vorsetzen lassen !)

Bibliographische Anzeigen.

The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland.
Vol. XIII. Part 1. London 1851. und Vol. XIV. Part 1. Lond. 1851. 8.

Die erste Abtheilung des 13. Bandes enthält folgende 10 Artikel:

Art. 1. *On the Persian Game of Chess*, by N. Bland, S. 1—70 mit 4 Tafeln: eine gelehrte Abhandlung, durch welche die Beschaffenheit und die Geschichte des orientalischen Schachspiels in vielen Stücken genauer erörtert wird, als es bisher der Fall war. Namentlich wird die für ihre Zeit so verdienstliche Schrift Hyde's „de ludis orientalibus“ vielfach ergänzt und berichtet. (Auch Sacy's Erklärung des Wortes طرح Chrest. arabe I. p. 188, welche in Freytag's Lex. übergegangen ist, lässt sich jetzt berichtigen, طرح bedeutet: dem Gegner einen Vortheil zugestehen.) Mehrere Kunstaussdrücke des Schachspiels treten hier erst in's rechte Licht. Ausser einigen arabischen Tractaten über den Gegenstand beutet Hr. Bland besonders ein altes, leider defectes persisches Manuscript für seine Zwecke aus, worin ausser dem gewöhnlichen kleinen Schachspiel auch das grosse Spiel von 112 Feldern mit 56 Figuren behandelt wird, welches Timur dem andern vorgezogen, ja, wie Manche glauben, selbst erfunden haben soll, obwohl letzteres in der Stelle des Ibn 'Arabschâh (vit. Timuri ed. Manger Vol. I. p. 798), auf welche man sich beruft, nicht deutlich gesagt ist. Der Name des Verfassers jenes pers. Werks, wovon nur dies eine Exemplar (Ms. der Lond. Asiat. Gesellschaft) bekannt ist, lässt sich nicht ermitteln, auf dem von der Vorrede noch übrigen Blatte rühmt er sich ein vielgereister stets siegreicher Schachspieler zu sein; vermuthlich ist er derselbe ruhmredige Perser, den Hâgi Khalfa Tom. V. p. 104 bezeichnet, da auch die dort erwähnten Abbildungen sich in der Hdschr. finden; denn diese hat in ihrem jetzigen Zustande 64 Blätter, wovon die Hälfte mit Text, die andere Hälfte mit Bildern gefüllt ist. Der persische Autor widerspricht übrigens der gangbaren Meinung vom indischen Ursprunge des Spiels, welche an W. Jones einen gewichtigen Vertheidiger fand. Er behauptet, und Hr. Bland ist sehr geneigt, ihm darin beizustimmen, dass zuerst das grosse Schach in Persien erfunden, dann nach Indien verbreitet, und von da zum kleinen Schach abgekürzt zurückgebracht worden sei. Obwohl sich für diesen Hergang der Sache Manches sagen lässt und auch uns der persische Ursprung des Spiels wahrscheinlicher dünkt, so scheint uns doch das grosse Spiel vielmehr eine Erweiterung des kleinen zu sein, wofür u. a. die Form der Figuren spricht, welche jenes mehr hat, auch wohl die Benennung پادشاه (ursprünglicher Bauer) für den einen Bauer des grossen Spiels, der die Gestalt der Bauern des kleinen Spiels bewahrt hat.

Art. 2. *Note on the Sri Jantra and Khat Kon Chakra (six-angled wheel), or Double Equilateral Triangle*, by E. C. Ravenshaw, S. 71—80. Ein *Jantra* ist eine Art Taschen-Altar, mittelst dessen die Verehrung eines Gottes verrichtet wird. Der Vf. beschreibt dieses bisher wohl wenig bekannte Stück des brahmanischen Cultus nach eigener Anschauung (er übersandte der asiat. Gesellschaft zwei *Jantra's* aus Crystall) und nach den Angaben eines Brahmanen, giebt auch Abbildungen davon und vergleicht andere symbolische Anwendungen des Dreiecks von den Flächen der ägyptischen Pyramiden his auf das bekannte Freimaurerzeichen und das Siegel Salomonis.

Art. 3. *The Seven Churches of Asia in 1846*, by Capt. Newbold, S. 81—89, kurze, aber treffende Bemerkungen, auch mehrere griechische Inschriften.

Art. 4. *Ancient Sepulchres of Pánduvaram Déval in Southern India*, by Capt. Newbold, S. 90—95: ein interessanter Bericht über uralte Grabmonumente an dem genannten Orte in Nord-Arcot nahe bei Tschittur, welche Aehnlichkeit haben mit alten Gräbern Circassiens (s. die Abbildung in Bell's *Circassia*) und mit den druidischen Cromlechs in Anglesia. Die Sarkophage sind von Terra cotta, ebenso Gefässe mit Asche und nach dem Bericht der Umwohner auch mit Reis (wie in den Gräbern der Tataren). Merkwürdig, dass keine Spur vom Gebrauch des Meisels zu entdecken ist.

Art. 5. *On the Sacrifice of Human Beings as an Element of the Ancient Religion of India*, by H. H. Wilson, S. 96—107 betrifft die Sage von Çunahçepa (vgl. Roth in Weber's ind. Studien Bd. I. H. 3) nach dem Aitareya Brâhmana, woraus Prof. Wilson auf das Vorkommen von Menschenopfern bei den Indiern in der zunächst an die Veda-Periode folgenden Zeit schliesst, wenn dies auch aus dem Rigveda I, 6 selbst so wenig als aus der öfter besprochenen Stelle des 1. Buchs des Râmâyana gefolgert werden könne. Wir müssen mit Roth das Entgegentreten gegen Menschenopfer als das sittliche Motiv jener Sage ansehen.

Art. 6. *Opening of the Topes or Buddhist Monuments of Central India*, by Major A. Cunningham, S. 108—114. Der Vf. öffnete gemeinschaftlich mit Lieut. Maizey, der sich mit Abbildung der Topen beschäftigte, an 30 solcher Denkmäler, wovon etwa 10 irgend etwas von Alterthümern enthielten. Er spricht vorzugsweise von den fünf Topen-Gruppen in der Umgebung von Bhilsa, wovon bisher nur die bei Sânci bekannt waren. Namentlich theilt er mehrere der kurzen Inschriften mit, die sie enthalten, fast nur Namen von buddhistischen Heiligen oder Sendboten, aber immerhin wichtig für Erklärung der Aseka-Inschriften und für Feststellung der Zeit der Topen-Bauten selbst.

Art. 7. *Documents illustratives of the Occurrences in Bengal, in the time of the Nawabs Mir Jaffer and Kasim Ali Khan*, communicated by Prof. Wilson, S. 115—145, aus einer Sammlung persischer Schreiben, die für die East India Company kürzlich angekauft wurden, das älteste hier mitgetheilte aus dem ersten Regierungsjahre Schâh 'Âlam's, die andern später, alle mit geschichtlichen Erläuterungen des Herausgebers.

Art. 8. *Notes on the ancient City of Balabhipura*, by B. A. R. Nicholson, S. 146—163 mit vier skizzirten Abbildungen. Die Ruinen dieser Stadt, die einst Residenz war und von Todd in den *Annals of Rajastan* und in seinen

Travels öfter erwähnt wird, liegen in Kattiawar nahe dem Meerbusen von Cambay und bilden jetzt eine reiche Fundgrube von Bausteinen.

Art. 9. *Some Additional Remarks upon the ancient City of Anurádhapura, and the Hill Temple of Mahentéla, in the island of Ceylon*, by Capt. I. J. Chapman, S. 164—178, mit einem Plan von Major Skinner und zwei Abbildungen, deren eine den Tempel, die andere Sumana-Káta oder den Adams-Pik darstellt, auch eine Copie einer Inschrift. Das „Additional“ bezieht sich auf einen früheren Aufsatz des Vf.'s in Vol. III. der Transactions der As. Society über diese Localität mit dem heiligen Baume Bo-Malloa und andern buddhistischen Merkwürdigkeiten, ausser welchen der Vf. noch die übrigen auf der Insel befindlichen erwähnt, wie die Fusstapfe auf dem Adams-Pik, den Zahn des Buddha in Kandy u. a. Die Inschrift ist im Lâth-Charakter, aber die Copie sehr mangelhaft.

Art. 10. *An Account of the Paper Currency and Banking System of Fuhchowfoo*, by H. Parkes, S. 179—189, zeigt, wie die Chinesen, die einst die ersten Erfinder des Staatspapiergeldes waren, in neuerer Zeit Geldpapiere durch Privatbanken in Cours zu setzen wissen.

Diese erste Abtheilung des 13. Bandes des Journal's erhielten wir schon zu Anfang des J. 1852; da aber die zweite Abth. noch immer auf sich warten lässt, so wollten wir obige Anzeige nicht länger zurückhalten. Ähnlich ist es mit Vol. XIV, dessen erste Abtheilung uns gleichzeitig zugeht. Sie hat den Nebentitel: *Memoir on the Babylonian and Assyrian Inscriptions*. By Lieut.-Col. H. C. Rawlinson, und enthält zuvörderst auf 17 Tafeln in Querfolio den babylonischen Text der grossen Darius-Inschrift von Behistun mit untergesetzter Aussprache und Uebersetzung, darauf die dazu gehörigen 9 kleineren Inschriften, sowie die 3 kleinen von Nakschi Rustam, auch diese mit Aussprache und Uebersetzung. Auf diese Texte folgt dann eine Liste der am häufigsten vorkommenden babylonischen und assyrischen Charaktere, 246 an der Zahl, mit Angabe ihres Lautwerthes oder bezügl. ihrer ideographischen Bedeutung. Dazu der Anfang einer ausführlichen Analyse des babylonischen Textes der grossen Inschrift, nämlich der ersten der vier Columnen auf CIV SS. Endlich ein kleiner Beginn des eigentlichen Memoir's auf 16 SS., handelnd von den ersten beiden Zeichen des aufgestellten Alphabets und mitten im Satze abbrechend. Mit unermüdlichen Eifer und Fleiss verfolgt Hr. R. die mühsame Arbeit, die er einmal begonnen hat. Die Resultate der Entzifferung und Deutung gewinnen einigermassen Gestalt. Und wenn auch Vieles noch unerklärt bleibt, wenn auch von dem jetzt Erklärten Vieles, sehr Vieles noch unsicher, ja unwahrscheinlich bleibt: wer wollte es nicht bei alledem erwünscht und anerkennenswerth finden, dass Hr. R. nicht länger säumt, das reiche durch seine Bemühung zusammengebrachte Material zu gemeinsamer Durchforschung öffentlich vorzulegen, und wer könnte es dem wackern Manne verargen, wenn er dasselbe nicht nackt in die Welt hinausstossen mochte, wenn er zugleich das vorlegen wollte, was er in seiner Weise für die Bearbeitung desselben gethan und was nach seiner Ansicht die Forschung zum Ziele zu bringen mit beitragen kann, zumal er sich wiederholentlich so bescheiden, ja misstrauisch über seine eigene Arbeit geäussert hat (s. z. B. den 28. Jahresbericht der R. As. Soc. von 1851. S. VI), dass man sieht, er ist

frei von Selbstsucht und stets bereit, der besseren Einsicht Raum zu geben? Auch in dem vorliegenden Hefte spricht er sich in solchem Sinne aus und fordert zu weiterer Forschung auf, z. B. S. LXXIV: „All this is very puzzling, and can only yield to careful and continued research“. Und wenn Mancher von uns noch manches Andere „very puzzling“ findet, so mag nun, wo die Texte vorliegen, zur Entwirrung des Knäuels die Hand mit anlegen, wor Beruf dazu fühlt. Gewiss kann diese schwierige und weitsichtige Arbeit nur allmählig und durch vereinte Kräfte gelingen. E. Rüdiger.

Journal asiatique. 4e série, T. XVII. XVIII. 1851. T. XIX. 1852. 8.

Wir geben zunächst an, was diese drei letzterschienenen Bände des Journals an Fortsetzungen früher schon begonnener Aufsätze enthalten. *Bazin's* Arbeit „*le siècle des Youén*“ wird in Art. 4—9 zu Ende geführt. Er kommt an die dramatische Litteratur XVII, S. 163 ff. Nach einigen allgemeinen Betrachtungen charakterisirt er 100 Dramen meistens ganz kurz, doch einige auch mit Proben in Uebersetzung. Der letzte Artikel XIX, S. 435—519 liefert als dritten Theil des ganzen *Mémoire's* ein alphabetisches Verzeichniss der vorzüglichsten chinesischen Schriftsteller jener Periode (von 1260—1368 n. Chr.) mit Angabe ihrer Werke und biographischen Nachrichten. — *De Courroy's* Darstellung des muhammedanischen Rechts nach hanaftischem Ritus läuft in Art. 4—7 durch diese Bände fort, ohne noch das Ende zu erreichen; die besagten Artikel behandeln das Kriegs- und Schtzrecht. — *Cherbonneau* giebt ein 3. *Extrait* aus der *Fârisijja* XVII, S. 51 ff. — Ferner lesen wir hier den Schluss von *Defrémery's* Fragmenten aus arabischen und persischen Historikern über die Völker des Caucasus und des südlichen Russlands, nämlich Auszüge aus Khondemir (mit Ergänzungen aus Mirkhond) über die mongolischen Khane des Kiptschak, die Ilkhane von Persien und einige Andere XVII, S. 105 ff., nebst einem Nachtrag zu den früheren Partien. — Endlich findet sich T. XIX, S. 381 ff. der Schluss zu *Ariel's* Auszügen aus *Tiruvallavar*, s. den Anfang im Jahrgang 1847.

Unter den grösseren Arbeiten, die in diesen Bänden abgeschlossen vorliegen, verdient vor allem *Oppert's* *Mémoire* über die persischen Keilinschriften der Achämeniden ausgezeichnet zu werden als eine selbstständige und besonnene, die Forschung vielfach fördernde und in nicht wenig Dingen zur genügendsten Sicherheit bringende kritische Revision der bisherigen Arbeiten über persische Keilinschriften, besonders der Rawlinson'schen Erklärung der Darius-Inschriften von Behistun. Hr. O. hat besonders das Grammatische scharf ins Auge gefasst und nach strengen Analogien zusammengestellt, so dass er in der spätesten Artaxerxes-Inschrift nicht weniger als 20 und einige Solöcismen nachweist. Unter den durchgreifenderen grammatischen Auseinandersetzungen heben wir die über den altpersischen Infinitiv mit der Endung *tana*, *itana* u. s. w., entsprechend der neupersischen *تنیدن*, vgl. pchlev. *دندن* —, hervor XVII, S. 395 ff. Den Artaxerxes der Porphyryvase zu Venedig hält der Vf. für Artaxerxes I., worin er mit Letronne zusammengetroffen ist. Die Inschrift C. bei Lassen, die auf dem Londoner Cylinder

und die bei Suez will er dem Darius Nothus beilegen. Wenn wir nicht zweifeln, dass diese Arbeit des Hrn. Oppert auf Andere denselben günstigen Eindruck gemacht hat, wie auf uns, so leugnen wir darum nicht, dass durch weiter zu entdeckende Monumente wie durch die Entzifferung der andern Keilschriftarten Vieles später in ein volleres und richtigeres Licht treten wird; auch stiessen wir auf manche Behauptung, die schwerlich Stich hält, wie dass das מִיָּטָה des Buches Esra für das Appellativum *dahydan* Provinzen zu nehmen sei, dass der Name Bardesanes mit Bardiya (Smerdis) zusammengehöre, dass Avesta Reform bedeute, dass das biblische Uz = Khuzistan sei u. A. Dass übrigens der Ahasverus des Buches Esther Xerxes ist, hat man schon vor Entzifferung der Keilschrift gewusst; dagegen wird Esr. 4, 6 schwerlich Xerxes verstanden werden können, wie Hr. O. und Rawlinson dies behaupten.

Die wichtigeren übrigen Artikel erwähnen wir nun nach ihrer Folge in den drei Bänden. T. XVII. S. 465—480: *Sur l'existence d'un dieu assyrien nommé Semiramis, identique à Mithra et au dieu qui étouffe le lion qu'on voit au musée assyrien du Louvre, et sur quelques autres noms de ce dieu, par Philoxène Luzzatto*. Semiramis erklärt der Vf. aus sanskr. *smar* (lieben) und Suffix *ma*, so dass der Name „amans“ bedeuten würde, also dasselbe was Mithra. Beide sind ihm dieselbe Gottheit, nämlich die zwischen dem guten und bösen Princip vermittelnde und versöhnende, liebevolle Gottheit, und doch zugleich auch die (das böse Princip, den Löwen) besiegende, nach einer andern Rücksicht (weil en face dargestellt) der Deus Lunus der Assyrier (wenn auch Mithra sonst die Sonne ist, so doch in Armenien und daher auch wohl in Assyrien? der Mond), daher (?) = Sandes oder Sandan (von sanskr. *canda* Mond). — *Extraits du Bétâl-Patchist, par Éd. Lancereau*, in 3 Artt. T. XVIII, S. 5—36. 366—410 und T. XIX, S. 333—365, nach der Hindi-Uebersetzung des Sanskritwerkes Vetâla Pancavinçati d. i. der 25 Erzählungen eines Vetâla (Vampyr, eigentl. eines Dämon, der Leichen lebendig macht). — *Expédition de Mourad-Bey contre Constantine et Alger en 1112 (de J. C. 1700); fragment extrait de la chronique arabe d'el-Hadj Hamouda ben Abd-el-Aziz, traduit en français et annoté par M. Cherbonneau*, T. XVIII, S. 36—55. Der Verfasser der Chronik lebte gegen Ende des vorigen Jahrhunderts, sein Bericht ist einfach und glaubwürdig, sein Stil modern und nicht frei von Verstössen gegen die Grammatik. Die Noten des Herausgebers enthalten fast nur sachliche Erläuterungen. — Im August-Heft 1851 giebt Mohl diesmal wieder einen ausführlichen wissenschaftlichen Bericht, der wegen des vorjährigen Ausfalls bis zum J. 1849 zurückgeht. — *Notice sur des traductions arabes de deux ouvrages perdus d'Euclide, par M. le docteur Woepcke*, T. XVIII, S. 217—247. Der Vf. dieses Artikels, der uns gleichzeitig mit einer Ausgabe der Algebra des 'Omar al-Khadjjâmi beschenkt hat, fand die beiden kleinen dem Euklid zugeschriebenen Tractate über den Hebel und über die Theilung der ebenen Figuren in einer neuerlich nach Paris gekommenen Hdschr. Den ersteren theilt er in Text und Uebersetzung mit, von dem andern giebt er nur eine Uebersetzung und vergleicht den ähnlichen Tractat in der Oxforder Ausgabe des Euklid, welchen Dee aus dem Arabischen übersetzte. — Von grösserem Umfang und wegen der vielen darin vorkommenden

historischen Beziehungen wichtig ist die Uebersetzung eines ausführlichen Rechtsgutachtens über das Verhältniss der jüdischen und christlichen Uebersetzungen in muhammedanischen Staaten von Ibn an-Nakhtsch im 8. Jahrh. der

Higra: „Fetwa relatif à la condition des Zimmis [Dhimmi ذِمِّي h. Schutz-

befohlener], et particulièrement des Chrétiens, en pays musulmans, depuis l'établissement de l'islamisme, jusqu'au milieu du VIII^e siècle de l'hégire; traduit de l'arabe, par M. Belin,“ T. XVIII, S. 417—516 u. T. XIX, S. 97—140. Die Fatwa stellt, wie gewöhnlich, den Fragesatz voran, durch welchen sie in der Wirklichkeit oder nach schriftstellerischer Fiction veranlasst wird, bringt dann zunächst die bezüglichen Koraustellen und Aussprüche Muhammad's, darauf Zeugnisse aus den Verordnungen oder dem Verfahren rechtgläubiger Khalifen und andrer angesehenen Fürsten, wozu wie ein zweiter Theil einige Documente kommen, welche Hr. Belin auch im Originale beigegeben hat, nicht so die drei Fatwa's verwandter Art, die einen Anfang seiner Uebersetzung bilden. — Ein interessanter Aufsatz eröffnet den Jahrgang 1852. Jean Baptiste Émin, Professor an dem von Armeniern gegründeten orientalischen Institut zu Moskau, hatte im J. 1850 eine kleine Schrift in armenischer Sprache (98 SS. 8.) drucken lassen über die von Moses von Khorene benutzten armenischen Volkslieder. Nach Anleitung dieser Broschüre stellt nun hier Hr. Éd. Dulaurier die Sache dar: *Études sur les chants historiques et les traditions populaires de l'ancienne Arménie*. T. XIX, S. 5—58, nicht ohne selbstständige Auffassung und eigne nähere Beleuchtung des Gegenstandes. Jene alten Balladen, zur Pampira, der armenischen Laute, gesungen und auch wohl mit Tanz begleitet (Moses Khor. 1, 6), betrafen die Sagen von Dikran I., Vahaken, dessen Sohn, Artaxes II., dem 11ten Arsakiden, und dessen Sohn Artavazd II., ingleichen die alten Kämpfe der Armenier mit Assyrien, worin namentlich Semiramis eine Rolle spielt. Manches berührt sich mit den Sagen des Schahnameh, ist jedoch hier eigenthümlich gestaltet. Die Textstücke solcher Lieder, welche der armenische Historiker anführt (eines kommt auch bei Gregorios Makisdros vor), hatten die früheren Editoren gar nicht bemerkt und für Prosa genommen, erst die Neobitaristen haben angefangen, die Verse zu restituiren, und auch Emin und Dulaurier sind noch damit beschäftigt. — Defrémery giebt die zwei ersten Artikel einer neuen Arbeit: *Histoire des Khans mongols du Turkistan et de la Transoxiane*, aus Khondemir's *Habib es-sijer*, pers. Text mit Uebersetzung und Noten, T. XIX, S. 58—94 und S. 216—288, ein noch immer dunkles Stück Geschichte, welches durch diesen Auszug und deren geschickte Behandlung einiges Licht erhält. Mit Dschagatai-Khan beginnend läuft die Erzählung bald ausführlicher, bald karg und dürftig bis 1523 n. Ch., in welchem Jahre Khondemir sein Werk beschloss. Der folgende Band wird noch einen dritten Artikel bringen. — Hr. Renan giebt Nachricht über den Inhalt einiger syrischer Handschriften des britischen Museums XIX, S. 293—333, vorzüglich Philosophisches, z. B. des Probus Commentar zu Aristoteles *περί ἡθικῶν*, eine Dialektik von Paulus Persa, die Barhebraeus lobend erwähnt, mehrere Schriften des Sergius von Resain, ein Fragment von Bardesanes' Dialog De

fate u. A. — *Extrait du Journal d'un voyage de Paris à Erzeroum*, par M. Berlin, XIX, S. 365—378, nichts mehr und nichts weniger als eine gut geschriebene Notiz über Erzerum nebst Bemerkungen über die Eigenheiten des dortigen türkischen Dialects und drei altarabische Inschriften in Facsimile mit Uebersetzung. — Zuletzt noch XIX, S. 551 ff.: *Tableau du Kail Yag ou de l'âge de fer*, par Wischnu-Dàs, traduit de l'Hindoui par M. Garcia de Tassy.
E. Rüdiger.

Journal of the American Oriental Society. Second Volume. New York and London 1851. *Third Volume*, Nr. 1. 1852. 8.

Die Thätigkeit der American Oriental Society ist fortwährend im Steigen, ihre Arbeitskräfte mehren sich von Jahr zu Jahr, und die Hefte ihres Journals erscheinen in kürzeren Zeiträumen und sind von grösserem Umfange als früher, wir können hinzufügen, dass sie auch dem Inhalte nach immer gewichtiger und mannichfaltiger geworden sind. Während der erste Band mit ein paar ganz kleinen Heften vom J. 1843 und 1844 begann und erst 1849 mit dem vierten Heft beschlossen werden konnte (s. oben Bd. IV. S. 127), kommt uns 1851 mit einem Male der ganze zweite Band von ungefähr 400 Seiten zu, und 1852 schon vom dritten Bande die erste Nummer, deren zwei von jetzt an einen Band bilden sollen. Die Bildung einer solchen Gesellschaft hatte in den Vereinigten Staaten ihre grossen Schwierigkeiten, welche hauptsächlich in den den praktischen Lebenszwecken fast allein zugewandten Interessen und in der Zerstreuung und Vereinzelung der Studiengenossen lagen, welche letztere dort noch grösser ist als in Deutschland. Doch giebt es dort auch viele günstige Bedingungen, wodurch es möglich wurde, einen so achtbaren Kreis von Männern des orientalischen Faches zu gemeinsamer Thätigkeit zu vereinen. Der mächtige Handelsverkehr der Vereinigten Staaten bietet die bequemsten Mittel der Verbindung mit dem Orient dar, und die ausgebreiteten amerikanischen Missionen zählen so viele auch wissenschaftlich befähigte Arbeiter, dass von ihrer Seite bisher die beträchtlichsten Beiträge für das Journal geliefert wurden, wie denn z. B. der vorliegende zweite Band mindestens zur Hälfte von Arbeiten der Missionare gefüllt ist. Mittlerweile wächst auch das Interesse an dieser Art von Gelehrsamkeit in Amerika selbst, und wir begegnen jetzt mehr und mehr jungen Leuten von dort, welche auf dem Continent und vorzüglich in Deutschland diesen Studien nachgehen und Eifer und Geschmaek dafür nach ihrer Heimath zu verpflanzen suchen, wozu wir nach unserem eigensten Sinne so gern die Hand reichen. Wir zweifeln nicht, dass hinwiederum bei uns das Journal der amerikanischen Orientalisten, je inhaltsreicher es geworden ist, desto mehr gelesen wird, und halten es daher für ausreichend, die in den vorliegenden Heften enthaltenen Artikel nur ganz kurz nach ihrem Inhalte zu bezeichnen. Ausser den Gesellschaftsnachrichten (XLII SS.) bietet der zweite Band folgende Aufsätze: 1) *Shabbathai Zevi and his Followers*, by Rev. William G. Schauffler (Missionar in Constantinopel) S. 1—26. Anhänger jenes Pseudomessias, der 1625 in Smyrna geboren war und 1676 starb, finden sich noch jetzt hie und da in

der Türkei, nur dass sie sich äusserlich zum Islam bekennen. Hr. Sch. theilt in engl. Uebersetzung ein interessantes Actenstück mit, eine Art Glaubensbekenntniss, welches von einem Hrn. Sch. persönlich bekannten Haupte dieser Secte in türkischer Sprache dictirt wurde. Es ist durch und durch kabbalistisch gehalten. — 2) *Account of a Japanese Romance, with an Introduction*, by William W. Turner (Prof. in New York) S. 29, 54, nach Pfitzmaier's Ausgabe der „Sechs Wandschirme“. Dazu als Anhang: *Note on Japanese Syllabaries*, by Samuel Well Williams, mit einer Probe der neuesten in Amerika geschnittenen Typen. — 3) *Contribution to the Geography of Central Koordistan*, by Azariah Smith (vormals Mission. in Aintab, Syria) S. 61—68. Die beigegebene kleine Karte, welche Hr. S. auf einer Reise durch Kurdistan, wie es scheint, mit grosser Sorgfalt aufnahm, ohne jedoch Fehler zu vermeiden, ist die Hauptsache bei diesem Artikel, sie zeigt bedeutende Abweichungen von der von Ainsworth im J. 1841 im Journal der Lond. Geographischen Gesellschaft mitgetheilten. — 4) *Journal of a Tour from Oroomiah to Mosul, through the Koordish Mountains, and a Visit to the Ruins of Nineveh*, by Rev. Justin Perkins (Mission. in Persien) S. 71—119 ist das Tagebuch der Hinreise von Uramia durch die Berge und über das hochromantisch gelegene Ravanduz nach Mosul. Vgl. unsre Ztschr. Bd. IV, S. 112 f., wo auch Andeutungen über die Rückreise, die einer andern Route folgte. Angehängt ist eine Bemerkung von Prof. Edwards über die kurdische Sprache, entnommen aus der Ztschr. f. d. Kunde des Morgenlandes vom J. 1840. — 5) *Characteristics of the Peshito Syriac Version of the New Testament*, by Josiah W. Gibbs (Prof. in New Haven), S. 127—134, kurzer Umriss des Gegenstandes mit einigen Beispielen, auch mit Berücksichtigung der von der Mission in Uramia gedruckten neusyrischen Uebersetzung. — 6) *Syllabus of the Siva-Gnana-Pótham, one of the Sacred Books of the Hindús*, by Rev. Henry R. Hoisington (Mission. auf Ceylon), S. 137—154. Im südlichen Indien stehen ausser den Vedas, die übrigens fast nur dem Namen nach bekannt sind, und den Puranas vorzüglich 28 Ágamas mit ihren Commentaren als Religionsbücher in Ansehn, zumal bei den Saivas. Es ist aber auch von den letzteren jetzt wenig bekannt ausser dem einen *Ravurva-Ágama*, der, ins Tamulische übersetzt, in dem in der Aufschrift dieses Artikels genannten Werke enthalten ist. Der von Hrn. H. hier dargelegte Inhalt ist metaphysisch, das Werk handelt in speculativer Weise von den drei ewigen Existenzen *Pathi*, *Pasu* und *Páram* d. i. Gottheit, Seele und Materie, in welcher letzteren „die drei *Malam's*“, drei Existenzformen, enthalten sind. — 7) *Specimens of the Naga Language of Asam*, by Rev. Nathan Brown (Mission. in Asam), S. 157—165. Die *Naga's* bewohnen den ausgedehnten Gebirgsstrich an der Ostgrenze von Asam, der dieses von Birma trennt. Ihre Sprache ist der birmanischen und tibetischen verwandt, sie zerfällt in mehrere Dialecte, aus welchen hier eine lange Reihe von Wörtern tabellarisch zusammengestellt sind, theils nach eignen Sammlungen des Vf., theils nach handschriftlichen Mittheilungen Anderer. — 8) *Chinese Culture: or Remarks on the Causes of the Peculiarities of the Chinese*, by Rev. Samuel R. Brown (früher in Hong-Kong), S. 169—206, eine gelungene Skizze. Der Vf. will nicht eben Neues bieten, aber mit Sachkenntniss und geschickter

Auswahl führt er uns die Hauptbedingungen der so sehr eigenthümlichen chinesischen Bildung vor, wie sie in der geographischen Abgeschlossenheit und physischen Beschaffenheit des Landes, in der charakteristischen Sprache und deren schriftlichem Ausdrucke, in den religiösen Vorstellungen und Glaubensformen und vor allem in der barocken Erziehungsweise der Chinesen liegen. — 9) *Et-Tabary's Conquest of Persia by the Arabs, and Death and Character of 'Omar*, translated from the Turkish by John P. Brown (Dragoman in Constantinopel), S. 209—234, Fortsetzung der im ersten Bande des Journals angefangenen Auszüge aus dem türkischen Tabari. — 10) *Notes of a Tour in Mount Lebanon, and to the Eastern Side of Lake Hâleh*, by Henry A. de Forest (Mission. in Syrien), S. 237—247, ein kurzes Tagebuch, welches einige bisher noch nicht besuchte Wege führt und für Berichtigung und Ausfüllung der Karten besonders auf der Ostseite des Sees Hâleh dienen kann. — 11) *The Forms of the Greek Substantive Verb*, by Prof. James Hadley, S. 251—256. — 12) *Translation of two unpublished Arabic Documents, relating to the Doctrines of the Ismâ'îlîs and other Bâtiniûm Sects, with an Introduction and Notes*, by Edward E. Salisbury, S. 259—324. Das erste Stück stimmt mit dem betreffenden Abschnitte der *Mawâkıf* überein. Die Uebersetzung ist verdienstlich und war keine ganz leichte Arbeit; in der Einleitung werden auch die einschlagenden Artikel aus Schahrastâni übersetzt.

Zu dem zuletzt genannten Artikel des Vol. II. steht der zweite Art. des folgenden Heftes in engster Verbindung: *Translation of an unpublished Arabic Risâleh by Khâlid Ibn Zeid et-Ju'fy*, with Notes, by E. E. Salisbury, Vol. III, Part. 1. S. 167—193. Ausserdem enthält dieses Heft eine sehr weilläufige und mit Wundern und Fabeln durchwebte Lebensgeschichte des *Gaudama*, aus dem Birmanischen übersetzt von *Chester Bennett* (Mission. in Birma), S. 1—164, immerhin ein beachtenswerthes Stück buddhistischer Litteratur, wohl das erste, das uns von Birma her bekannt wird, vermuthlich nicht Original, sondern aus dem Sanskrit oder Pali übersetzt oder doch auf Grund eines älteren Werkes in jüngerer Zeit bearbeitet. Endlich noch ein dritter Art.: *Remarks on the Mode of applying the Electric Telegraph in connection with the Chinese Language*, by William A. Macy, S. 197—206; anknüpfend an den kürzlich in China gedruckten „*Philosophical Almanac*“ von Dr. Mac Gowan (s. oben S. 113). E. Rüdiger.

Die Handschriften-Verzeichnisse der königlichen Bibliothek herausgegeben von dem königlichen Oberbibliothekar Geheimen Regierungsrath Dr. Pertz. Erster Band. Verzeichniss der Sanskrit-Handschriften von Herrn Dr. Weber. Mit sechs Schrifttafeln. Berlin 1853. 4. XXIV u. 481 Seiten.

Mit dem vorliegenden Bande beginnt ein Unternehmen an das Licht zu treten, welches von allen Freunden der Wissenschaft mit Freude und Dank begrüsst werden wird. Herr Geh. Rath Dr. Pertz entwarf, als er im Jahre 1842 die Verwaltung der Königlichen Bibliothek in Berlin übernahm, in ein-sichtsvoller Würdigung der Pflichten, welche jedem Vorsteher einer grösseren

Bibliothek durch seine Stellung aufgelegt werden, sogleich den Plan, den kostbaren Schatz der Handschriften jener Bibliothek „soweit es noch nicht geschehen sein möchte, gründlich verzeichnen zu lassen und diese Verzeichnisse durch den Druck zur allgemeinen Kunde zu bringen“. Dass ein solches Handschriften-Verzeichniss nothwendig in den verschiedensten Kreisen wissenschaftlicher Forschung anregend und fördernd wirken muss, ist einleuchtend. Auch bedarf es kaum einer nähern Hinweisung auf die Schwierigkeiten, mit welchen die Ausführung eines so grossartigen Unternehmens verknüpft ist. Ich will nur erwähnen, dass die Zahl der Handschriften der Königl. Bibliothek, welche nach einem Berichte von Wilken gegen das Ende des Jahres 1839 nahe an 6000 betrug, sich jetzt auf zehntausend beläuft. Zur genauen Verzeichnung einer solchen Zahl von Handschriften aus allen Fächern der Wissenschaft und in den verschiedensten Sprachen sind mannichfaltige Kräfte erforderlich, und ausserdem verlangt die Anfertigung der Verzeichnisse und die Veröffentlichung derselben durch den Druck einen nicht geringen Aufwand von pecuniären Mitteln. Dass Herr Pertz jene Kräfte für das Unternehmen zu gewinnen und die Schwierigkeiten, welche demselben in den Weg traten, zu überwinden gewusst, dafür wird ihm Dank und Anerkennung der Mit- und Nachwelt in reichem Masse zu Theil werden. Der vorliegende erste Band dieser Verzeichnisse enthält das von Herrn Dr. Weber angefertigte Verzeichniss sämtlicher Sanskrit-Handschriften der Königl. Bibliothek. Der zweite Band wird die übrigen Orientalischen Handschriften umfassen, nämlich die Türkischen von Herrn Prof. Schott, die Persischen von Herrn Prof. Rüdiger und die Arabischen von Hrn. Dr. Goeche verzeichnet.

Die Vorrede des Hrn. Pertz zu dem vorliegenden Bande giebt, nach einer kurzen Darlegung des für die Anfertigung sämtlicher Verzeichnisse entworfenen Planes, eine genaue Geschichte der Sammlung von Sanskrit-Handschriften der Königl. Bibliothek. Es ist dies ein sehr wichtiger Beitrag zu der Geschichte der Sanskrit-Studien in Deutschland, welche durch die Berliner Handschriften schon jetzt bedeutend gefördert worden sind und täglich mehr gefördert werden. Schon durch Wilken's Fürsorge gewann die Königl. Bibliothek eine Anzahl von Sanskrit-Handschriften, unter welchen besonders die durch Fr. Rosen's Vermittelung von Sir Graves Haughton für 105 Lst. gekaufte vollständige Handschrift des Mahābhārata mit Commentaren zu nennen ist. Den bedeutendsten Zuwachs aber erhielt bekanntlich die Bibliothek durch den im J. 1842 gemachten Ankauf der von Sir Robert Chambers in Indien zusammengebrachten Sammlung. Diese Sammlung war seit dem im J. 1801 erfolgten Tode des Besitzers in den Händen seiner Wittwe, welche zunächst verschiedene vergebliche Bemühungen machte, dieselbe in England zu verkaufen. Die Bemühungen scheiterten sämtlich an dem geforderten hohen Preise. Sir Robert Chambers soll bedeutende Summen auf die Erwerbung der Handschriften gewendet haben, nach einer Angabe bis auf 25000 Lst. Aus den Beiträgen zu dem von Fr. Rosen im J. 1832 angefertigten Kataloge, welcher 1838 gedruckt worden, sehen wir, dass schon vor mehr als 30 Jahren von verschiedenen Seiten über den Ankauf der Sammlung verhandelt wurde. Lady Chambers hoffte auf Russland, Baiern und Preussen. Im J. 1826 be-

richtete Wilhelm v. Humboldt über die Sammlung an den Minister v. Altenstein, in einem von Hrn. Pertz mitgetheilten Schreiben, welches deutlich zeigt, mit wie klarem Blicke Humboldt schon damals die ganze Bedeutung der Sanskrit-Studien erkannte. Es wurden 5000 Lst. für die Sammlung gefordert, Humboldt hoffte aber, sie für die Summe von 30000 *R.* erwerben zu können. Die Bewilligung dieser Summe wurde abgelehnt. Nachdem auch Lady Chambers gestorben, entschloss sich der Sohn, Mr. Robert Chambers, die Sammlung zu veräußern. Durch ein von Hrn. Duncan Forbes angefertigtes neues Verzeichniß wurde der öffentliche Verkauf derselben auf den 13. April 1842 angesetzt. Da schritt noch zur rechten Zeit unser Gesandter in London, Herr Geh. R. Dr. Bunsen, ein, und beantragte aufs neue den Ankauf der ganzen Sammlung. Herr Prof. Hüfer aus Greifswald, der sich damals in London aufhielt, wurde beauftragt, über den Ankauf zu verhandeln, welcher endlich für die Summe von 1250 Lst. abgeschlossen wurde. Ich muss mir ein näheres Eingehen auf die weitere Fürsorge für diese Sammlung versagen, und will nur noch erwähnen, dass auch für die fernere Erwerbung von Sanskrit-Handschriften für die Königl. Bibliothek Sorge getragen wird, indem durch Vermittelung des Hrn. Dr. Müller Abschriften aus Calcutta besorgt werden.

Auf die Vorrede des Herrn Pertz folgt S. XVII und XVIII Herr Dr. Gesche's Erklärung der diesem Bande beigegebenen, ganz vortrefflich ausgeführten sechs Schrifttafeln, von denen die erste einige saubere Miniaturgemälde aus verschiedenen Handschriften wiedergibt; die übrigen enthalten chronologisch geordnete Schriftproben.

Herr Weber hat in seinem Verzeichnisse der sämtlichen Sanskrit-Handschriften der Königl. Bibliothek nicht die bibliothekarische Ordnung derselben beibehalten, sondern sie in wissenschaftlicher Ordnung aufgeführt. Das Studium seines Kataloges gewinnt dadurch an Interesse, und den bibliothekarischen Zwecken ist durch die erforderlichen Register hinlänglich genügt. Die sämtlichen Handschriften sind unter 1404 Nummern gebracht, wobei freilich manche Nummer nur ein einzelnes Blatt bezeichnet. Die ganze Masse ist in zwei Haupttheile getheilt: 1) die Veda-Litteratur, 2) die Sanskrit-Litteratur. Die Veda-Litteratur ist bekanntlich in der Chambers'schen Sammlung besonders reich vertreten. Zum Rigveda gehören 140, zum Yajus 129, zum Sâma 61, zum Atharva 36 Handschriften, so dass, mit Hinzurechnung von 18 Handschriften, welche sich auf die Vedas im Allgemeinen beziehen, der erste Haupttheil allein 364 Nummern umfasst. Der zweite Haupttheil, die Sanskrit-Litteratur, umfasst zuerst die Poesie, und zwar 1) die epische (*Mahâbhârata*, *Râmâyana*, *Purâna* und *Kunstepos*), 2) die dramatische, 3) die Fabel, 4) die lyrische Poesie. Dann folgt die wissenschaftliche Litteratur (Philosophie, Sprachwissenschaft, mathematische Wissenschaften, Medicin), und endlich Recht, Sitte, Gebräuche und Cultus. Ein Anhang zählt die Handschriften in Prâkrit und Bhojâ auf, und neun verschiedene, sehr zweckmäßige Register schliessen das Werk. Zur Rechtfertigung dieser Anordnung, welche jedenfalls sehr übersichtlich ist, verweist der Vf. auf seine „Akademischen Vorlesungen über Indische Literaturgeschichte“. Einige Handschriften, welche nur Theile grösserer Werke enthalten, z. B. einzelne Abschnitte von

Hemādri's caturvargacintāmaṇi, *Rāghunandana's smṛititattva*, *Nīlakaṇṭha's Bhāskara*, scheinen mir nicht ganz zweckmässig nach ihrem speciellen Inhalte eingeordnet zu sein, so dass man die richtige Vorstellung von der Beschaffenheit der vollständigen Werke erst gewinnt durch Vergleichung mehrerer zerstreuten Nummern, welche sich freilich durch den Index leicht finden lassen.

Bei der Beschreibung der einzelnen Handschriften musste Herr W. natürlich zunächst den, als Norm für die sämmtlichen Handschriftenverzeichnisse aufgestellten Forderungen genügen. Dass in dieser Hinsicht, ungeachtet des Verzeichnisses von Hrn. Forbes, noch viel zu leisten war, weiss am besten, wer Gelegenheit gehabt, die Sammlung mit Hilfe dieses Verzeichnisses zu benutzen, um unzählige Male durch dasselbe irre geführt zu werden. Die blosse Ansicht der Unterschrift einer Sanskrit-Handschrift genügt nicht immer zur richtigen Bestimmung derselben. In der Handschrift Ch. 560 wird man durch die Unterschrift: *Sāryasena-mahimāhendra-viracita-nirṇayāṇṛita* verleitet, den *Sāryasena* für den Verfasser zu halten (dass Hr. Forbes den Vf. *Mahimāhendra* nennt, ist natürlich ganz unrichtig), während sich aus der Einleitung ergibt, dass der Vf. *Allāṇātha* heisst, der das Werk auf Befehl des Königs *Sāryasena* geschrieben. Dazu kommt, dass auf einer Menge von Handschriften der Chambers'schen Sammlung, wahrscheinlich von der Hand des Verkäufers, ausserhalb ein angeblicher Titel des Werkes geschrieben steht, und diese Aufschriften hat Hr. Forbes gewöhnlich wiedergegeben, obgleich sie sehr oft falsch sind. Rechnet man endlich noch hinzu, dass sehr viele, selbst kleinere Werke auseinander gerissen, und die einzelnen Bruchstücke derselben unter verschiedenen Nummern als besondere Werke aufgeführt waren, so kann man sich vorstellen, dass die Anfertigung eines zuverlässigen Kataloges mit nicht geringen Schwierigkeiten verbunden war. Herr Weber hat sich durch die zahlreichen Irrthümer seines Vorgängers nicht verführen lassen, sondern jede Handschrift selbstständig geprüft, zusammengestellt was sich von Bruchstücken zu einem Ganzen vereinigen liess, und überhaupt die schwierige Aufgabe, welche ihm durch den vorgeschriebenen Plan des ganzen Werkes gestellt war, in ausgezeichnete Weise gelöst. Ausserdem aber hat er von der, den einzelnen Bearbeitern gestatteten Freiheit, in ihren Mittheilungen nach eigenem Ermessen über jene Forderungen hinauszugehen, einen ausgedehnten Gebrauch gemacht, was gerade bei der Sanskrit-Litteratur, für welche noch so wenige Hilfsmittel vorhanden sind, besonders dankbar anzuerkennen ist. Die Mittheilungen aus den Handschriften sind nicht bloss geeignet, dem Benutzer die Orientirung in denselben zu erleichtern, sondern regen auch eine Menge von litterargeschichtlichen Fragen an, und werden auch dadurch nicht wenig zur Förderung der Sanskrit-Studien beitragen.

Deutschland hat nicht lange warten lassen auf die Erfüllung seiner Pflicht, die erste grössere Sammlung von Sanskrit-Handschriften, welche in seinen Besitz gekommen, allgemein zugänglich zu machen. Herr W. spricht den Wunsch aus, dass England und Frankreich diesem Beispiele bald folgen möchten. Die Bodleian Library ist schon im Begriff, diesen Wunsch zu erfüllen, und hoffentlich wird auch die Bibliothek des East India House, welche wohl

Magst hätte mit gutem Beispiele vorangehen sollen, nun wenigstens allmählig nachfolgen. In Bezug auf den Werth der Berliner Handschriftensammlung stimmen wir gerne ein in die Schlussworte von Hrn. Weber's Vorrede: „Wenn es dereinst auf dem bisher so nachthüllten Gebiete der Indischen Litteraturgeschichte tagen sollte — die Morgenröthe aber bricht schon heran — so ist es *Friedrich Wilhelm IV.*, durch den dies hauptsächlich möglich geworden, und dem die Wissenschaft dafür ihren unvergänglichen Dank zu zollen hat.“

A. Stenzler.

Kṣhitiṇavaṇṇavali-caritam. A Chronicle of the family of Rājā Krishnachandra of Navadvīpa, Bengal. Edited and translated by W. Pertsch. Berlin (F. Dümmler) 1852. 8. (XLX SS. Vorr. 59 SS. Text, 76 SS. Uebers. Anmerk. u. Indices.)

Rājā Krishnacandra, welcher, 1708 geboren, 1728 seinem Vater Raghurāma auf dem Throne von Navadvīpa (Nudda, nördlich von Calcutta) folgte, und um das Jahr 1780 starb, hat als erleuchteter und hochherziger Beschützer brahmanischer Bildung einen ruhmvollen Namen bei der brahmanischen Bevölkerung Bengalens hinterlassen. Eine ausführliche Beschreibung seines Lebens, in bengalischer Sprache abgefaßt von Rājiva Locana, wurde 1811 in London gedruckt. Das vorliegende Werk, in Sanskritsprache, erzählt die Geschichte seiner Vorfahren, vom elften Jahrhundert bis zu seiner Thronbesteigung. Die Herausgabe des Werkes ist veranlaßt durch Herrn Dr. Weber, welcher unter den Chambers'schen Handschriften zwei Exemplare desselben fand; und Hrn. Pertsch, seinen Zuhörer, zur Bearbeitung des Werkes aufforderte. Herr Pertsch hat diese Aufgabe mit grossem Fleisse gelöst, und eine Sicherheit der Sprachkenntniss bewiesen, welche zu den erfreulichsten Hoffnungen für die Förderung der Sanskrit-Studien berechtigt.

Der ungenannte Verfasser erzählt zuerst, wie Bhaṭṭa, Sohn des Kṣhitiṇa, Königs von Kānyakubja, im Ṣaka-Jahre 999 (n. C. G. 1077) nach Bengalen kam, und dort in einem, vom Könige Ādisāra gekauften Landstriche ein Reich gründete. Von seinen Nachfolgern bis etwa gegen das Ende des sechzehnten Jahrhunderts wird, ausser der Dauer ihrer Regierung, wenig erwähnt. Für die Geschichte der späteren Herrscher von Navadvīpa bis auf Krishnacandra standen dem Verfasser reichere Quellen zu Gebote, und seine interessanten Mittheilungen aus denselben tragen durchaus das Gepräge der Wahrheit. Seine lebendigen Schilderungen sind nicht bloss von Interesse für die Geschichte des kleinen Fürstenthums Navadvīpa, sondern gewähren ein anschauliches Bild von dem Verhältnisse der Indischen Rāja's zu den Mohammedanischen Herrschern von Delhi überhaupt. Was die Zuverlässigkeit des Werkes betrifft, so hat der Herr Herausgeber in der Vorrede aufmerksam gemacht auf einige chronologische Widersprüche, welche sich in demselben finden. Die Erwähnung Mahmud's von Ghazna als Zeitgenossen des Viṣṇvanātha, welcher gegen das Ende des 14. Jahrhunderts den Thron bestieg, mag auf einer Verwechslung beruhen. Ferner führt die Summe der

Regierungsjahre aller Herrscher von Bhaṭṭa bis auf Raghurāma, des Vorgänger von Krishṇacandra, auf das Jahr 1685 (u. C. G. 1763), während doch am Ende des Werkes angegeben wird, dass Krishṇacandra 1650 (1728) den Thron bestieg. Wo der Irrthum steckt, wird sich nur durch Benutzung anderer Quellen für die neuere Geschichte Indiens ausmitteln lassen. Ein Theil des Ueberschusses an Jahren mag darin seinen Grund haben, dass der Verfasser bei der Angabe der Dauer der Regierungen nur die Zahl der Jahre nennt, und dabei vielleicht jedem der sieben und zwanzig Rāja's das letzte Jahr seiner Regierung voll anrechnete.

Der Stil des Werkes ist im Ganzen klar und einfach, und nur selten verfällt der Verfasser in den Fehler, lange Composita zu bilden, welche ein augenblickliches Verständniss erschweren. Der Herr Herausgeber hat in der Vorrede auf einige eigenthümliche Ausdrucksweisen aufmerksam gemacht, und mehrere geradezu fehlerhafte Sätze hervorgehoben, welche zu beweisen scheinen, dass der Verfasser das Werk nach seiner Beendigung nicht einer sorgfältigen Durchsicht unterworfen hat. Herr Pertsch hat zur Uebersetzung und Erklärung des Werkes sehr zweckmässig die Englische Sprache gewählt, um es zugleich den Engländern in Europa und Indien zugänglich zu machen. Seine Uebersetzung liest sich angenehm, und ist nur eben so frei, dass überall ein gründliches Verständniss des Originals durchschimmert. Auf die Uebersetzung folgen Anmerkungen, Wort- und Sacherklärungen enthaltend. Die in der dritten Anmerkung ausgesprochenen Zweifel über die Auffassung der Worte dushpratigraha . . . grāmāh (p. 4. l. 15) sind vielleicht folgendermassen zu lösen. Auf das Anerbieten des Ādisāra, dem Bhaṭṭa einige Dörfer zu schenken, antwortet dieser: „Ich kann die Dörfer nicht annehmen, da in ihnen Kühe, Gold, Sesam, Eisen und andere Gegenstände befindlich sind, deren Annahme bedenklich ist.“ Offenbar liegt es grammatisch näher, das Adjectivum dushpratigraha auf die Substantive go-hiranya u. s. w., mit welchen es componirt ist, zu beziehen, als auf grāmāh. Das Indische Gesetz verbietet einem Brāhmaṇa, der nicht gründlich die Vedas kennt, kostbare Gegenstände als Geschenk anzunehmen. Als solche Gegenstände bezeichnet das Gesetzbuch des Manu (4, 188) gerade auch Gold, Kühe und Sesam, und droht (4, 189—191) dem Brāhmaṇa, welcher, ohne fest in der Basse und in der Vedakennntniss zu sein, dergleichen Geschenke annimmt, mit gefährlichen Folgen. Hieraus ist es wohl zu erklären, wie Bhaṭṭa die Annahme des Anerbietens bedenklich finden konnte, und seine Weigerung erscheint als ein Ausdruck der Bescheidenheit.

Auf die Anmerkungen folgt ein sehr sorgfältiges Verzeichniss der verschiedenen Lesarten der beiden benutzten Handschriften, und darauf zwei Indices der Personen- und geographischen Namen. Unter den Personennamen findet sich Vaḍasāheba, ein Ausdruck, der auch in der bengalischen Biographie Krishṇacandra's vorkommt. Herr Pertsch vermuthet, dass dadurch ein Mr. Ward oder an letzterem Orte Warren Hastings bezeichnet werde. Beides scheint mir unmöglich. Die Bengalen sprechen das Sanskrit so bekanntlich *ba*, und schreiben, um den Englischen Laut *wa* auszudrücken, gewöhnlich (allerdings nicht immer, da die Bengalische Orthographie noch sehr schwankend ist) entweder *oa* oder *oya*. So findet man z. B. um édyār

geschrieben, für das Persische Wort *amédwâr*, hoffnungsvoll. Der Ausdruck *Vaḍasāheba*, oder in Bengalischer Aussprache *Barasāheba* bezeichnet wohl nur den Englischen Gouverneur, da das Bengalische Wort *barsa* chief, supreme bedeutet. Die Stelle Kshīt. 50, 9. heisst also wohl: „Rāmakrishṇa stand in Freundschaft mit dem Obersten der südlichen Mlechhas (der Engländer) in Calcutta, welcher mit dem Ausdruck *barasāheba* (oberster Herr) bezeichnet wird“.

Was den geographischen Index betrifft, so ist zu bedauern, dass Hrn. *Pertsch* nicht mehr Hilfsmittel zur Bestimmung der Lage der einzelnen Oerter zu Gebote standen, weil dadurch das Verständniss des Werkes gewonnen haben würde. Die Berücksichtigung der Bengalischen Aussprache würde ihn wohl auf die Vermuthung gebracht haben, dass der Name *Vāgoyāna* den Ort *Bogwan* bezeichne, welcher auf den von ihm benutzten Karten nördlich von *Krishnanagara* liegt, so wie *Vīrakāṭi* als *Birkoṭi* im N. O. von *Murshidabad* erscheint. Zu einer sicheren Bestimmung aller geographischen Angaben in dem Werke würden aber wahrscheinlich sämtliche bis jetzt vorhandene Hilfsmittel nicht ausgereicht haben.

Herr *Pertsch* richtet, wie ich höre, seine Thätigkeit jetzt auf das Gebiet der Veda-Litteratur, und wir dürfen seiner nächsten Arbeit mit guten Erwartungen entgegen sehen. Durch das vorliegende Werk hat er eine Quelle eröffnet, welche kein Geschichtschreiber Indiens unberücksichtigt lassen darf.

A. Stenzler.

Yāska's Nirukta sammt den Nighaṇṭavas. Herausgegeben und erläutert von R. Roth. Göttingen, Dieterich. 1848 — 1852. LXXII. 228. 230 SS. 8.

Der Beginn dieser Ausgabe ist bereits in einem früheren Band III, 376 angezeigt worden: der Druck derselben erlitt viele Unterbrechungen, die der Verfasser nicht zu beseitigen vermochte, daher erst im August 1852 der Schluss erschien. — Es ist eine ganz vortreffliche Arbeit, die uns hier vorliegt. Das Werk des *Yāska*, bedeutend sowohl für die Erklärung des Textes der *Ṛik-Samhitā* als für die Geschichte der Entwicklung des grammatischen Studiums bei den Indern, war in vielen Fällen denen, die es bisher nur handschriftlich kannten; höchst unverständlich und dunkel: an der Hand des kundigen Führers aber, der uns hier leitet, verschwindet die Schwierigkeit, und wenn wir ihm auch nicht überall in seiner Auffassung beistimmen können, sondern hie und da eine abweichende Erklärung vorzuziehen haben, so ist dies doch im grossen Ganzen von wenig Belang. Auch die Erklärungen, welche zu den von *Yāska* citirten *Ṛic* gegeben worden, sind in der Regel gewisse die richtigen, obwohl gerade hier, insbesondere bei der Deutung der Mythen, die individuelle Auffassung oft verschiedene Wege gehen wird: im Allgemeinen sind übrigens diese Erklärungen leider ziemlich karg, und wäre ihnen oft etwas mehr Ausführlichkeit zu wünschen gewesen: auch das Glossar würden wir lieber nicht blos auf die im *Nirukta* und dem *Nighaṇṭu* erwähnten Wörter beschränkt, sondern auf den ganzen auch den in den Noten er-

wählten reichen Wortschatz ausgedehnt gesehen haben. Schade ist es, dass die viertheilige Citirung des Rik (maṇḍala, anuvāka, śūkta, ric) gewählt worden ist, nicht die dreitheilige (maṇḍala, śūkta, ric), durch welche letztere das Aufsuchen der betreffenden Stellen sehr vereinfacht worden wäre.

A. W.

Catalogus codicum orientalium bibliothecae Academiæ Lugduno-Batavæ auctore R. P. A. Dozy. Vol. I et II. Lugd. Batavorum, 1851. XXXVI u. 364 u. 321 SS. 8.

Ueber der Vollendung des Katalogs der morgenländischen Handschriften der berühmten Leydener Bibliothek hatte seit mehr als einem Jahrhundert ein Unstern gewaltet, der endlich untergegangen ist. Die Fachgenossen kennen die wiederholt gemachten Versuche, den grossen Stoff zu bewältigen, deren letzter, von *Hamaker*, zwar grossartig genug angelegt war, um an sich ein bleibendes Monument für den Ruhm seines Namens zu sein, aber zu gross, als dass die Kraft eines ausgereicht hätte, das Werk in dem hier vorgezeichneten Massstabe zu vollenden. Zu der weiteren Bearbeitung des von *Hamaker* hinterlassenen Torso entschloss sich *Wetjers*, den ein zu früher Tod einer glänzenden Laufbahn entriss, noch ehe er das Werk vollendet hatte, und so kam dieses in Hrn. *Dozy's* Hände, dessen unermüdlichem Fleiss und umsichtiger Gelehrsamkeit es vorbehalten war, das Werk seiner berühmten Vorgänger um einen grossen Schritt der Vollendung näher zu bringen. Hr. *Dozy* giebt in der Vorrede des I. Bandes eine kurze Geschichte der hier beschriebenen Sammlung, welche vorzüglich durch die Vereinigung der Einzelsammlungen von *Golius*, *Scaliger* und *Warner* entstanden ist, aus denen allzu grosser Patriotismus glücklicher Weise nur wenige Handschriften über den Canal entführt hat. Die Zahl der morgenländischen Manuscripte beläuft mit Ausschluss der hebräischen sich gegenwärtig auf 1634, von denen hier nahe an zwei Drittheil durch Angabe des Titels und Inhaltes, so weit sich letzterer in wenigen Worten wiedergeben lässt, näher beschrieben werden. Jedoch hat sich Hr. *D.* nicht bei allen auf dieses summarische Verfahren beschränkt, sondern auch vielfach reiche Auszüge aus den wichtigeren und bekannteren Werken gegeben und dazu noch eine genaue Angabe der Bibliotheken gefügt, in denen sich die Werke noch handschriftlich befinden.

Die 905 hier beschriebenen, meist arabischen, persischen und türkischen Handschriften sind ihrem Inhalte nach zusammengestellt und unter 11 Rubriken geordnet, deren Angabe die Uebersicht über den Inhalt des Katalogs erleichtern wird. No. 1—37 sind Handschriften „encyclopdischen und bibliographischen“, No. 38—107 grammatischen, No. 108—215 lexikalischen Inhaltes. No. 216—257 behandeln *Metrik* und *Rhetorik*. No. 258—333 enthalten *Briefe* (hierunter auch japanische und chinesische), No. 334—361 „*Gnomen* und *Sprüche*“ und No. 361—507 „*Schönwissenschaftliches*“ (litterae humaniores). Der zweite Theil beschreibt die Handschriften „poetischen“ (No. 508—720)“, „kosmographischen“ (No. 721—745)“ und „historischen“ (No. 746—905)“ Inhaltes, unter welchen letzteren sich ohne Zweifel die grössten und werthvollsten Schätze der Bibliothek befinden. Leider wird

Hr. *Dozy* durch andere Arbeiten der von ihm so glücklich weitergeführten Arbeit entzogen, deren Vollendung Hr. *Kuenen* übernommen hat. L. Krehl.

Thomas von Aquino in der jüdischen Literatur. Von Adolph Jellinek. Leipzig, A. M. Colditz, 1853. 17 SS. Abhandlung, 32 SS. hebräischer Anhang unter dem (Rück-) Titel: השאלה הששית והשביעית מספר הנפש. לחכם סומאס די אקינר. Quæstiones disputatae de Anima von Thomas von Aquino. Nach der hebräischen Uebersetzung des 'Ali ben Josef Xabillo. 8. (10 ש"ס.)

Der vielbelesene Vf. macht hier interessante Mittheilungen über das Ansehen, zu welchem Thomas von Aquino (und — wiewohl in geringerem Grade — sein Lehrer Albertus Magnus) auch unter den Juden gelangte. Hatte schon *Zunz*, wie Hr. *Jellinek* bemerkt, hebräische Uebersetzungen von mehreren Abhandlungen beider Scholastiker durch *Jehuda ben Mose Romano* (blühte um 1328) und Benutzung von Schriften beider durch *Messer David* (um 1470) nachgewiesen, so zeigt unser Vf., dass *Is. Abarbanel* eine (verlorene) Uebersetzung von des Thomas Schrift de spiritualibus creaturis gemacht und den Tractat desselben de creatione theilweise bekämpft hat, dass 'Ali ben Josef Xabillo (spr. Chabiljo) in Spanien (bl. in der 2. Hälfte des 15. Jahrh.) eigens das Lateinische erlernte, um einzelne Werke des berühmten Dominicaners übertragen zu können, wie er selbst in der Vorrede zu seiner Uebersetzung der Quæstiones disputatae de anima (Hamburger Stadtbibl. cod. 266) erwähnt; dass auf derselben Bibliothek hebr. Versionen von Thomas' Abhandlungen de animae facultatibus, de generatione et corruptione, und de universalibus, wahrscheinlich gleichfalls von Xabillo, sich befinden, ja dass R. *Baruch Ibn Baruch* im 16. Jahrh. in seinem Commentar zu Koheleth die Quæst. disp. de anima nach Xabillo's Uebersetzung benutzt habe, um die zwei Personen, die er in diesem biblischen Buche als disputirend voraussetzt, d. h. den Skeptiker Koheleth und den gläubigen Ben David, mit Einwürfen und Antworten auszurüsten; von des Albertus summa philosophiae naturalis ist eine hebr. Uebersetzung durch einen gewissen *Abraham* im Besitz der Hamburger Stadtbibliothek, und auf seine Schrift de gemmis hat *Abr. Portaleone* Rücksicht genommen. Die Erscheinung nun, dass Werke eines Mannes, welcher dem die Juden verfolgenden Dominicanerorden angehörte, und der in mehreren Schriften (summa catholicae veritatis; de regimine Judaeorum) selbst als Gegner der Juden aufgetreten ist, in der jüdischen Literatur eine solche Rolle spielen, erklärt der Vf. mit Recht aus jener litterarischen Freisinnigkeit der Juden, die, was ihr wissenschaftlich brauchbar erscheint, von Freund und Feind aufnimmt, wozu noch der für die Geistesrichtung derselben so ansprechende Charakter der Scholastik, und, was insbesondere Thomas und Albertus betrifft, wohl noch der Umstand kam, dass beide den Ibn-Gebirol (von ihnen Avicbron genannt) benutzt haben: wie denn überhaupt nach mehreren vom Vf. noch aufgeführten Anzeichen der geistige Verkehr zwischen Christen und Juden im Mittelalter grösser, als bisher bekannt war, gewesen sein muss. Der Abdruck von C. 6. 7. der Quæst. de anima nach Xabillo's Uebersetzung aus dem erwähnten Hamburger Codex ist eine dankenswerthe Zugabe. A n g e r.

Nachrichten über Angelegenheiten der D. M. Gesellschaft.

Als ordentliche Mitglieder sind der Gesellschaft beigetreten:

365. Hr. Russell Martineau, B. A. Lond., Lehrer in Liverpool.
 366. „ W. D. Whitney aus Northampton (Massachusetts, U. St.)
 367. „ Hermann Alfred von Gutschmid, Privatgelehrter in Dresden.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft das ordentliche Mitglied, Hrn. Domcapitular Prof. Dr. J. M. A. Scholz zu Bonn, gest. d. 20. Oct. 1852.

Ausgetreten sind die Herren Kiepert, Palmer u. Weigle.

Die 200 *R.* Unterstützung der Kgl. Preuss. Regierung für das J. 1853 sind auf hohes Rescript vom 29. Januar gezahlt worden.

Von dem Kais. Französischen Ministerium der auswärtigen Angelegenheiten hat die Gesellschaft das auf Befehl des Kriegsministeriums von Hrn. Baron de Slane herausgegebene Werk: *Histoire des Berbères par Ibn-Khaldoun. Texte arabe. T. I. II*, sowie von der Regierung der nordwestl. Provinzen der Präsidentschaft Bengalen eine Anzahl statist. Werke (s. S. 263) zum Geschenk erhalten.

Veränderungen des Wohnorts, Beförderungen u. s. w.:

Hr. Prakesch von Osten (Ehrenmitglied): jetzt k. k. österreich. Bundespräsidialgesandter in Frankfurt a. M.

„ C. W. Isenberg (corresp. Mitglied): d. Z. in Düsseldorf.

„ Bodenstedt: jetzt in Cassel.

„ Brugsch und Hr. Tischendorf: d. Z. auf einer Reise in Aegypten.

„ Dillmann: jetzt ausserordentlicher Professor der Theologie an der Universität in Tübingen.

„ Jülg: jetzt ordentl. Professor der klassischen Philologie und Litteratur, und Director des philol. Seminars an d. Univ. Krasn.

„ Jos. Müller: jetzt supplirender Professor der deutschen u. griech. Litteratur am Gymnasium Porta nuova in Mailand.

„ Poper: Prediger der jüdischen Gemeinde zu Strassburg (Preussen).

„ von Schack: hat den Staatsdienst verlassen und wohnt jetzt auf seinem Stammgute Brüsewitz bei Schwerin.

„ Schiefner: jetzt Adjunct bei der Kais. Russ. Akademie der Wissenschaften und Conservator an der Bibliothek der Akad.

„ Wolterstorff: jetzt Gymnasiallehrer in Halberstadt.

Antrag auf Aenderung von §. 5 der Statuten für die nächste Generalversammlung der D. M. G.

Auf der Generalversammlung zu Altenburg wird der Unterzeichnete beantragen, dass §. 5 der Statuten anstatt der in der Göttinger G. V. angenommenen Abänderung (3. u. 4. Sitzung, s. oben S. 130 u. 132) die Fassung erhalte:

„Beschlüsse, welche statutarische Bestimmungen ändern, können nur in regelmässig zusammenberufener allgemeiner Versammlung gefasst werden, nachdem die Veränderung in der vorhergehenden regelmässigen allgem. Versammlung beantragt war oder der Antrag auf Aenderung spätestens gleichzeitig mit Versendung der Einladung zu der nächsten Generalversammlung bekannt gemacht ist.“

Leipzig, März 1853.

Dr. Anger.

Preisaufgaben.

I. Arabisches Wörterbuch.

Die französische Regierung hat durch Ordonnanz vom 29. November 1852 einen Preis für das beste arabisch-französisch und französisch-arabische Wörterbuch ausgesetzt, um den sich Jeder, Franzose oder Ausländer, bemühen kann. Die Worte der Bekanntmachung lauten folgendermassen:

Deux prix de 5000 fr. chacun sont institués en faveur de l'auteur ou des auteurs des deux meilleurs dictionnaires français-arabe et arabe-français rédigés au point de vue de l'idiome algérien.

Ces prix seront décernés sur le rapport d'une commission spéciale composée des interprètes principaux de l'armée d'Afrique et des professeurs d'arabe aux chaires publiques.

Ne pourront faire partie de la commission les interprètes ou professeurs qui se porteraient candidats pour obtenir l'un des prix.

En aucun cas, la commission ne pourra se composer de moins de cinq membres.

Si, par une circonstance quelconque et notamment par suite de l'élimination prononcée par le paragraphe 2 du présent article, ce nombre n'était pas atteint, le ministre se réserve la faculté de compléter la commission par tels membres qu'il jugera convenables.

Le vote de la commission aura lieu au scrutin secret. En aucun cas, les prix ne pourront être partagés.

Un délai de deux années, à partir du 1er janvier 1853, est accordé aux concurrents pour terminer leur travail, qui devra être, en conséquence, remis au gouverneur général de l'Algérie au plus tard le 31 décembre 1854.

La somme accordée comme prix sera ordonnée au profit des ayant-droit immédiatement après remise au département de la guerre de cinquante exemplaires de chacun de leurs dictionnaires.

M. le ministre de l'instruction publique a bien voulu promettre, en outre, de prendre à ces dictionnaires une souscription, au moment de leur publication.

Die Arbeiten sind an das Kriegsministerium oder an das Ministerium des öffentlichen Unterrichts einzusenden.

II. Indische Philosophie.

Die Lösung der folgenden Preisaufgabe eignet sich ganz besonders für deutsche Gelehrte, da es sich darum handelt die pantheistischen Grundsätze der indischen Philosophie mit philosophischen Gründen zu widerlegen. Kürze und Anschaulichkeit scheinen Haupterfordernisse der Bearbeitung zu sein. Wir theilen das Ausschreiben in seiner ganzen Ausführlichkeit mit.

To all who may be disposed to compete for a Prize of Three Hundred Pounds sterling to be awarded to the Composer of the best English Essay on the Hindu System of Philosophy to be deposited as hereinafter appointed, before the 31st day of December, One thousand Eight hundred and fifty-four.

Whereas a Member of the Civil Service of the Honorable East India Company, on the Bengal Establishment, has placed in the banking house of Messrs. Hoare, in Fleet Street, London, in the names of The Most Reverend John Bird, Lord Archbishop of Canterbury, The Right Reverend Charles James, Lord Bishop of London, and the Right Reverend Samuel, Lord Bishop of Oxford, as his Trustees, the sum of Three Hundred Pounds Sterling, to the intent that the said sum may be paid by them, as a prize, to the Composer, in the English language, of the best Essay on the subject specified in the accompanying „Proposal of a Prize of L. 300, for the best Essay in refutation of the errors of Hindu Philosophy, according to the Vedanta, Nyaya, and Sankhya Systems,“ to be written and composed in strict conformity with the rules and declarations contained in such proposal.

Now the said Trustees *hereby give notice* that they have, at the request of the donor, nominated and appointed the Reverend William Hodge Mill, D. D., Regius Professor of Hebrew, in the University of Cambridge; the Reverend William Whewell, D. D., Master of Trinity College, in the same university, and Horace Hayman Wilson, Esq., Boden Professor of Sanskrit, in the University of Oxford, to examine such essays as may be sent in by Candidates for the said prize, and to adjudge and determine to which of such Candidates the said prize ought to be given. And the said Trustees do hereby require that every Candidate for the said prize, shall on or before the thirty first day of December, one thousand, eight hundred, and fifty-four, deposit, or cause to be deposited, his essay in an envelope at the office of the Incorporated Society for the propagation of the Gospel in Foreign Parts, No. 79, Pall Mall, London, and to write on the envelope containing the same, the following address: —

„Essay on the Hindu systems of Philosophy.“

To the Examiners

(To the care of the Secretary of the Society for the Propagation of the Gospel.)
79, Pall Mall, London.

And the Trustees further require that each Essay be accompanied by a sealed Letter containing the name and address of the Composer thereof, having a motto or sentence written on the outside of the said Letter, and the same motto or sentence at the head of the Essay, to the intent that, as soon as the said Examiners, or such other persons as the Trustees may hereafter nominate to be Examiners shall have decided on the best Essay, they may open the sealed Letter, and declare the name of the successful Candidate.

Dated this twenty-ninth day of December, in the year of our Lord One thousand eight hundred and fifty-two.

Signed: J. B. Cantuar,

„ C. J. London,

„ S. Oxon.

Proposal of a Prize of L. 300, for the best Essay in Refutation of the Errors of Hindu Philosophy according to the Vedanta, Nyaya and Sankhya Systems.

I beg to offer a Price of L. 300 as under, for the best Statement and

Refutation, in English, of the Fundamental Errors (opposed to Christian Theism) of the Vedānta, Nyāya and Sāṅkhya Philosophies¹), as set forth in the standard native authorities, in the Sanskrit language, treating of those systems; together with a demonstration (supported by such arguments, and conveyed in such a form and manner as may be most likely to prove convincing to learned Hindus imbued with those errors), of the following fundamental of Christian Theism, viz.: —

First. — Of the real, and not merely apparent or illusory, distinctness of God from all other spirits, and from matter: and of the creation (in the proper sense) of all other spirits, and of matter, by God, in opposition to the Vedānta.

Second. — Of the non-eternity of separate souls, and their creation by God, in opposition to the Nyāya and Sāṅkhya.

Third. — Of the creation of matter, in opposition to the tenet of its eternity in the shape of atoms, (as maintained in the Nyāya and Vaiśeṣika Schools,) or in the shape of Prakṛiti, (as maintained by the Sāṅkhya.)

Fourth. — Of the moral character and moral government of God; and of the reality and perpetuity of the difference between moral good and evil; with reference to such dogmas of the above Systems as are opposed to those doctrines.

The refutation of the above mentioned Hindu errors should (at it seems to the proposer) proceed upon a double basis, viz.: — *First*, the disproof of the grounds on which the native authors claim divine authority for the founders of the several philosophical schools; and for the Vedas, in so far as those schools profess to be founded thereon. *Secondly*, a demonstration of the contrariety of those doctrines to reason, or to the best conclusions to which reason leads.

With the view of occasioning the least offence to the native reader on the threshold of the controversy, it might perhaps be best that the branch of the argument subversive of the divine authority of the Indian sages, and of the Vedas, should be preceded by the other branch, in which the errors forming the subject of refutation are shown to be in themselves destitute of any grounds of reason. But no restriction is meant to be placed on the essayist's discretion in arranging his topics.

The erroneous systems in question embody the best solutions which Hindu philosophers have been able to frame of the Mysteries of human existence. When, therefore, these theories are controverted, the difficulties which they were considered to neutralize, will again occur to the Hindu's mind, as demanding solution. *e. g.* Their theory of the eternity of souls, and of the present state being one of retribution for good or bad deeds done in former stages of existence, obviates, in their idea, the charge of partiality to which they conceive the Supreme Being would, on the other hypothesis, be obnoxious, on account of the unequal distribution of his gifts in the present life. Hence the objections (founded on the above or other difficulties) which

1) See Mr. H. T. Colebrooke's *Miscellaneous Essays* (published by Messrs. W. H. Allen and Co., Leadenhall Street, London, 1837), Vol. I., pp. 227—377.

Hindu writers or reasoners raise to the non-eternity and creation of souls, and other doctrines of Christian Theism must be encountered as they arise.

With the view of doing the fullest justice of the subject, and ensuring most effectually the end proposed, viz., the conviction of the acute adherents of the errors in question, (whose belief is founded on the reasonings as well as the authority of their own writers,) the Essay must bear constant reference to the specific grounds on which the native authors base their doctrines, and to the arguments and illustrations by which they defend them. All important statements should be supported by references to the native authors.

As native authors make use of frequent illustrations, either to set their tenets in a clear light, or to defend them, it might be useful that the same practice, in so far as it answers the former purpose, should be employed by their opponents, to illustrate their own views.

The treatise should be so constructed as to show the English reader, in detail, what those grounds, arguments and illustrations are, by which the Indian authors support their systems. This might be done by putting these arguments, and so forth, into the mouth of one speaker, who should state them fully, while his opponent would refute them; or any other preferable course might be adopted, at the option of the Essayist.

With a view to the practical utility of the Treatise, as a manual for Christian disputants, unable to consult the original authorities, it is further necessary that the original Sanskrit terms representing the principal ideas on which the controversy turns, should be given in the Roman character, in the text, or in foot notes.

In spirit, the Treatise should be most kind and conciliatory, recognising cheerfully every merit and every true principle which may be justly ascribed to the native authors, and encountering their errors with the utmost gentleness which may be compatible with a clear indication of their pernicious tendency.

The Treatise should be simple in style, and lucid in the manner of treating the argument, adapted as far as may be, to the Hindu habits of thinking, and instead of presupposing in the Indian reader any amount of knowledge (extraneous to his own systems), of which he may be reasonably presumed to be ignorant, it should communicate to him, as occasion arises, any preliminary information which he may need.

The Treatise should be of such length as to admit of the full treatment of essential topics without running into tediousness. Any speculations considered by the writer as interesting, or important, to the European reader, but not bearing on the proposer's primary object, — the conviction of learned Hindus, might be thrown into an Appendix.

I have limited the subject as above defined, (without prescribing that it should be pursued by the Essayist into a demonstration of the truth of Christianity), because the points which have been indicated above, form the peculiar difficulties of the Hindu controversy; and are the points with which those Missionaries who may be distinguished by no remarkable metaphysical acumen, and devoid of any accurate acquaintance with the Indian philosophies, (though they may know the main features of that which is popularly current),

are least capable of dealing successfully. When such difficulties have been cleared away, the remainder of the argument, comprising the positive proofs of our holy religion, and the answers to objections which are not peculiar to Indian thinkers, or connected with their distinctive tenets, does not call for the same acuteness, or depth of Indian learning on the part of the Christian advocate.

I am desirous that the competition should be general, and not limited to natives of Great Britain and Ireland.

I desire to leave it to the discretion of the Most Rev. and Right Rev. Prelates named in my letter, to fix such a period for receiving the Treatises of competitors, as, with reference to the difficulty of the subject, and the fact that persons resident in India may be expected to compete, may appear sufficient. Perhaps three years, from the date of the issue of the notice, might be fixed as the period within which the Essays must be delivered to any person who may be appointed to receive them.

The successful Candidate will be required to print 300 copies of his Essay in a neat though unexpensive form, either in Britain or in India. The Proposer of the Prize is to have the option of reprinting the Essay subsequently, at his discretion, and of making use of it for translation into the Indian languages, in any way he may think fit. Beyond reserving to himself this discretion, however, the Proposer does not wish to interfere with the disposal of the copyright by the author.

Wir fügen noch hinzu, dass Sr. Excellenz, der Königl. Preuss. wirkliche Geheimerath *Bunsen* in London, 9. Carlton Place, dem wir diese Mittheilung verdanken, sich gegen uns bereit erklärt hat, die Arbeiten Deutscher Gelehrten, welche die obengestellte Aufgabe zu lösen unternehmen, an die betreffende Adresse gelangen zu lassen, wenn sie ihm durch Buchhändler-legenheit zugesendet werden.

Die Morgenländische Gesellschaft in Constantinopel.

Von Prof. Fleischer.

Der k. preussische Gesandtschafts-Attaché in Constantinopel, Herr O. Blau ¹⁾, schrieb mir in seinem ersten Briefe von dorthier unter d. 24. Dec. 1852: „Es ist hier eine Société orientale de Constantinople im Werden, nach dem Vorbilde der asiatischen Gesellschaft zu Paris und der D. M. G. Die vorberathenden Sitzungen zur Feststellung der Statuten dauern schon seit einigen Wochen und sollen noch vor Abschluss des Jahres zu Ende kommen. Das von Herrn Cayol angefangene Journal ²⁾ wird von der Gesellschaft fortgeführt werden.“ — Schon der nächste Brief des Herrn Consul Dr. *Mordtmann*, Constantinopel d. 20. Jan. 1853, brachte die Nachricht von der inzwischen

1) S. Ztschr. VII, S. 139, Z. 27 ff.

2) S. Ztschr. VI, S. 548 ff.

erfolgten Stiftung der neuen Gesellschaft: „Die Société orientale, von der Ihnen Herr Blau geschrieben haben wird, hat sich am 7. Jan. constituirt und zählt bis jetzt 23 Mitglieder (5 Deutsche, 7 Engländer, 4 Franzosen, 2 Griechen, 1 Dänen, 1 Schweizer, 1 Sardinier, 1 Armenier, 1 Amerikaner). Zum Präsidenten hat man mich gewählt; Herr Redhouse ist unser Secretär; Herr Blau arbeitet mit Herrn Cayol im Redactions-Comité. Die Sprache der Gesellschaft ist die französische, das einzig mögliche Bindemittel so verschiedener Nationalitäten.“ — Die wirkliche Eröffnung der Gesellschaftsarbeiten meldete ein zweiter Brief Herrn *Blau's* v. 12. Febr.: „Nach der Gründungssitzung war die gestrige Versammlung die erste, in welcher die Thätigkeit der Gesellschaft offen hervortrat, nachdem die Réunions schon allerhand Interessantes gebracht hatten, während die Conseil-Sitzungen noch mit der Fassung der Einzelbestimmungen und den Verwaltungsmassnahmen beschäftigt sind. Von etwa 40 Mitgliedern, die sich bereits in unsere Listen eingezeichnet haben, erschienen zur gestrigen Sitzung die meisten hier residirenden: 17 an der Zahl. Die Stimmung war in erfreulichster Weise belebt. Auf die Verlesung der Protokolle, die Vorlegung mehrerer Büchergeschenke und die Erledigung einiger Geschäftssachen folgten drei Vorträge von mir, Dr. Millingen und Herrn Redhouse. In der ausgesprochenen Absicht, die Aufmerksamkeit der Gesellschaft auf die Vorzeit Anatoliens hinzulenken, erging ich mich über einige Theile der Ethnographie des alten Kleinasien, besonders über die Nationalität der Solymen und der, wie ich glaube, mit ihnen identischen Telmessier, denen ich einen semitischen Ursprung zuschreibe. Dr. Millingen legte schöne Thon-, Guttapercha- und Gyps-Abdrücke eines assyrischen Cylinders vor, in Beziehung worauf er, hauptsächlich vom archäologischen Standpunkte aus, über Wesen, Verbreitung und Zusammenhang des Bacchus- und Phallusdienstes in Vorderasien sprach. Herr Redhouse gab den ersten Theil einer Abhandlung über Umschreibung morgenländischer Namen und Wörter in europäische Buchstaben, in Hinblick auf die von dem Conseil ernstlich beabsichtigte Einführung eines einheitlichen Transscriptionssystems. — Die Tagesordnung war hiermit erschöpft; ich erhielt jedoch die Erlaubnis einen zweiten Vortrag anzuschliessen über einen mir erst kürzlich von Herrn Cayol zugestellten wohl erhaltenen Siegelstein, der mit wunderbar schönen phönikischen Schriftzügen und ägyptischen Emblemen eine köstliche Bereicherung unserer phönikischen Kunstdenkmäler bildet. Abdrücke davon für die D. M. G. werde ich mit der nächsten Sendung einschicken. Das erste Heft unserer Zeitschrift bringt die gestern von mir gelesene Erklärung dieses Steines, vielleicht zugleich mit der eines zweiten, angeblich ähnlichen, der mir versprochen worden ist.“

So wäre denn europäischer Wissenschaftlichkeit an den Pforten Asiens eine neue Pflanz- und Zufluchtsstätte und den anderwärts bestehenden ähnlichen Gesellschaften eine Schwester und Gehülfin gewonnen, deren ganze Wichtigkeit zwar schon jetzt jedem Hellblickenden klar ist, wahrscheinlich aber erst in nicht allzu ferner Zukunft in volles Licht treten wird. Die Namen der Männer, welche ein günstiges Geschick zur Gründung und Leitung der Gesellschaft berufen hat, bürgen für kräftige und gewandte Benutzung aller Fälle und Verhältnisse, welche der wechselvolle Wellenschlag der Zeit an jenen Gestaden

herbeiführen mag. — In Folgendem geben wir einen Abdruck der uns mit Herrn Blau's letztem Briefe zugekommenen Gesellschaftsstatuten.

Statut organique
de la Société Orientale de Constantinople.

But de la Société.

1. La Société Orientale de Constantinople s'occupe de recueillir et de répandre des notions scientifiques relatives à tous les pays de l'Orient et surtout à l'Empire Ottoman. Elle embrasse dans ses recherches l'Histoire naturelle et physique, la Géographie ancienne et moderne, l'Histoire ancienne et moderne, les Langues, les Littératures, les Antiquités, les Sciences et les Arts des pays ci-dessus désignés.

2. La Société exclut toute polémique relative aux questions religieuses et politiques des temps actuels. Elle veille à ce que les mémoires qui lui sont présentés sur les objets qui forment son but, ne soient pas mêlés de discussions qui pourraient se rapporter à de pareilles questions ¹⁾.

Formation de la Société.

3. La Société Orientale de Constantinople se compose de membres ordinaires, de membres honoraires et de membres correspondants, sans distinction de nationalité ni de religion.

4. Les membres ordinaires sont proposés au Conseil de la Société par deux autres membres ordinaires dans une des séances mensuelles de la Société. Ils sont admis sur l'avis du Conseil, qui en décide à la majorité et fait connaître sa décision dans la séance régulière qui suit.

5. Chaque membre ordinaire contribue aux frais de la Société par une cotisation annuelle de douze Colonnates ou Piastres fortes d'Espagne, payables par semestre et d'avance.

6. Les membres honoraires sont proposés dans les assemblées générales par un membre du Conseil; la proposition étant appuyée par un membre ne

1) Auch ohne ein ausdrückliches Gesetz dieser Art hat die D. M. G. ihren Sprechsaal bis vor Kurzem von jeder unfreundlichen Betonung confessioneller Verschiedenheiten rein gehalten. Erheben wir das, was bisher natürliche gute Sitte war, zum Grundsatz. Lassen wir uns nicht das schöne Vorrecht nehmen, wenigstens hier, in der offenen Loge weltbürgerlicher Wissenschaft, alle Spielarten religiöser Polemik — höchstens als Gegenstand leidenschaftloser geschichtlicher Betrachtung vor uns, in jeder andern Beziehung aber — hinter und unter uns zu haben. Als im J. 1844 „Deutsche Orientalisten“ verschiedenen Bekenntnisses den Grundstein zur „Deutschen morgenländischen Gesellschaft“ legten, da wurde, nicht ohne besondere Veranlassung, ausgesprochen und, wie es schien, von Allen anerkannt, der nächste Zweck und zugleich der grösste Segen solches Zusammentritts werde dann erreicht und gewonnen seyn, wenn die Herzen der Vereinigten „sich den geselligen Tugenden öffneten, welche allein auch die Verhältnisse der Gelehrtenwelt zu wahrhaft edeln und wohlthuenden machen“; noch höhere und allgemeinere Gesichtspunkte stellte in demselben Sinne ein Jahr später die Eröffnungsrede zur Stiftung unserer Gesellschaft auf (s. Jahresbericht der D. M. G. für 1845, S. 12 f.). Diese Forderungen sollten für Alle und für immer gelten, — daran zu erinnern, ist jetzt wieder an der Zeit.

278 *Fleischer, die morgenländische Gesellschaft in Constantinopel.*

analogues faits en Turquie, en Europe, en Asie et ailleurs; 4) les propositions sur des questions d'un intérêt majeur réservées à la décision de la Société entière. 5) A la fin de la séance on procède au renouvellement du tiers du Conseil.

25. Si des circonstances graves paraissent devoir exiger une Assemblée Générale extraordinaire, la demande doit être formulée par écrit par le tiers des membres ordinaires de la Société.

26. La Société publie un Recueil de travaux scientifiques renfermant: des Articles et Mémoires présentés à la Société et agréés par le Conseil; les procès verbaux des séances régulières et extraordinaires; les divers rapports présentés à l'Assemblée Générale; le tableau des membres de la Société, avec l'indication de ceux qui composent le Conseil. Ce Recueil forme un volume in 8. par an et est publié par livraisons paraissant à des époques plus ou moins rapprochées. Il est distribué gratis à tous les membres.

27. La Société Orientale de Constantinople se met en rapport avec les Sociétés qui s'occupent de travaux semblables en Europe, en Asie et ailleurs; elle propose à ces Sociétés un échange de publications.

Disposition générale.

28. Les Articles premier, deuxième et vingt-huitième du présent Statut Organique sont déclarés fondamentaux et inaltérables; ils ne peuvent être changés ou modifiés sans amener la dissolution immédiate de la Société. Les autres Articles peuvent être changés ou modifiés de la manière suivante: La proposition en est faite par écrit au Conseil de la Société, au moins quatre mois avant l'Assemblée Générale; si elle est admise, notification en est faite dans la Séance régulière qui suit, la formule proposée est communiquée par circulaire à tous les membres ordinaires résidents et l'Assemblée Générale adopte à la majorité des trois quarts des membres présents. Ces changements et modifications d'Articles ne peuvent jamais être contraires à l'esprit des Articles déclarés fondamentaux et inaltérables.

Constantinople le 7 Janvier 1853.

Ont signé M. M.

Dr. A. D. Mordtmann.
R. Tecco.
J. W. Redhouse.
C. Schlottmann.
Dr. C. H. F. Peters.
O. Blau.
E. Sperling.
H. Cayol.
J. Patrocle.
T. F. Hughes.
Percy Smythe.
J. P. Brown.

Dr. Millingen.
J. Hissarian.
Dr. F. Stoll.
Colonel Williams.
Jean Aristarchi.
A. Churchill.
H. Churchill.
A. Duvivier.
Dr. P. Verroliot.
G. Fossati.
H. Glavany.

Subscriptions-Einladung.

Den Lesern unserer Zeitschrift ist der Scheich Nâsîf al-Jâzîgi zu Beirut durch sein kritisches Sendschreiben an de Sacy, seine Makamen und Antiquitäten als Gelehrter und Schriftsteller rühmlichst bekannt. Dass er namentlich auch als Dichter Ausgezeichnetes leistet, wurde schon Bd. III, S. 480, berichtet, und obben dieses Talentos lieferte die Bd. V, S. 98 ff. mitgetheilte Makame von ihm. Er hat nun seine arabischen Gedichte, bestehend in Kasiden, kleinern Versen und Chronostichen, zu einem Diwan zusammengestellt, und Herr Ant. Jus al-Amjûni, Bibliothekar der Gesellschaft der Wissenschaften zu Beirut, hat eine Auswahl des Besten daraus veranstaltet, die jetzt in der dortigen Missionspresse gedruckt wird. Eine arabische Ankündigung nebst Probe des in den nöthigen Lesezeichen und Vocalen versehenen Druckes, dat. Beirut d. 20. Oct. 1852, lädt im Namen des Herausgebers zur Subscription auf diese diwanerische Blumenlese ein. Sie soll noch im laufenden Monat erscheinen, etwa 120 SS. gr. 8. füllen und im Subscr.-Preise 10 Piaster = 1 Sgr. kosten. Der Ertrag ist zunächst zur Deckung der Herstellungskosten, nur ein etwaiger Ueberschuss für den Dichter bestimmt. So bietet sich hier eine Gelegenheit dar, dem Manne, der uns mit seltener Uneigennützigkeit schon mehrere Früchte seiner Mussestunden rein als Ehrengabe gesendet hat, unsere dankbare Anerkennung und zugleich dem geistigen Aufleben unserer morgenländischen Fachgenossen im Allgemeinen unsere thätige Theilnahme zu beweisen. Zur Förderung des guten Werkes bin ich erbötig, die genannte Blumenlese Subscriptionen, — die ich mir bis zum 1. Juli 1853 in portofreien Briefen erbitte, — zu sammeln, und später den Subscribenten ihre Exemplare, gegen baare und portofrei eingeschickte Zahlung, auf dem von ihnen selbst bezeichneten Wege zu übersenden. Die jedenfalls nicht bedeutenden Nebenausgaben werde ich nach der Anzahl der bestellten Exx. gleichmässig auf die Subscribenten vertheilen und ihnen seiner Zeit beziehend eine Anzeige davon machen.

Leipzig, d. 7. März 1853.

Prof. Dr. Fleischer.

Berichtigungen.

- S. 215. Z. 11. st. casualistische l. casuistische.
 „ 218. Z. 35. st. Bruch und Verträge l. Bruch der Verträge.
 „ 221. l. Z. d. Anm. st. يتخروا l. يتخروا
 „ 228. Z. 7. st. rue deu Sepucro l. rue deu Sepacre.

Verzeichniss der bis zum 5. März 1853 für die Bibliothek der D. M. Gesellschaft eingegangenen Schriften u. s. w.¹⁾

I. Fortsetzungen.

Von der K. Russ. Akademie d. Wissensch. in St. Petersburg:

1. Zu Nr. 9. Bulletin de la classe des sciences hist.-philol. et polit. de l'Acad. de St. Pétersb. Tom. X. Nr. 5—21. 4.

Von der Royal Asiatic Society in London:

2. Zu Nr. 29. The Journal of the R. Asiatic Society of Great Britain and Ireland. Vol. XIII. P. 2. Lond. 1852. 8.

Von der Redaction:

3. Zu Nr. 155. Zeitschrift d. D. M. G. Bd. VI. H. 4. Leipz. 1852. 8. Bd. VII. H. 1. 1853. 8.

Von der American Oriental Society:

4. Zu Nr. 203 (217). Journal of the Americ. Or. Soc. Third Volume. Numb. 1. New York 1852. 8.

Vom Verfasser:

5. Zu Nr. 248. Indische Alterthumskunde von *Christ. Lassen*. Zweiter Bd. Mit 1 Karte. Bonn 1852. 8.

Von der Société impériale d'archéologie de St. Pétersbourg:

6. Zu Nr. 339. Mémoires de la société impériale d'archéologie de St. Pétersbourg. No. XV. 1851. No. XVI (Vol. VI. No. 1). Avec Pl. I—IX. XI—XV [in 4.] et XX [in 8.]. No. XVII (Vol. VI. No. 2). Avec Pl. X. St. Pétersb. 1852. 8.

Vom Missionar Isenberg:

7. Zu Nr. 554 u. 555. The Bombay Church Missionary Record for 1849 Vol. II. Bombay 1849. 8. for 1850 Vol. III. Bombay 1850. 8. for 1851 Vol. IV. Bombay 1851. 8.
8. Zu Nr. 557. Report of the Bombay Auxiliary Church Missionary Society for the year 1851. 8.

Von der Société orientale de France:

9. Zu Nr. 608. Revue de l'Orient et. Rédacteur en chef *M. E. D'Eschavannes*. Dixième année Sept.—Déc. 1852. Onzième année Janv. Févr. 1853, sowie (nachgesendet) Mai 1851. 8.

Von der R. Geographical Society of London:

10. Zu Nr. 609. The Journal of the Royal Geographical Society of Lond. Vol. XXII. London 1852. 8.

Vom Verfasser:

11. Zu Nr. 635. Jesajanische Studien von Dr. *F. Schröding*. 2. Heft. Schulprogramm für 1852. Wismar. 4.

1) Da die Vorstands-Vota über den Antrag des Hrn. Blau (s. oben S. 130 f. 140) noch nicht vollständig eingegangen sind, so haben die Geschäftsführer beschlossen, die Fortsetzung der Accessionsverzeichnisse zur Bibliothek nicht weiter aufzuschieben, und zugleich im gegenwärtigen Jahrgang keine Aenderung in der Form derselben eintreten zu lassen. — Die geehrten Zusender, sofern sie Mitglieder d. D. M. G. sind, werden ersucht, die Aufführung ihrer Geschenke in diesem fortlaufenden Verzeichnisse zugleich als den von der Bibliothek ausgestellten Empfangsschein zu betrachten.

Die Bibliotheksverwaltung der D. M. G.
Dr. Haarbrücker. Dr. Anger.

Von der Königl. Preuss. Akademie d. Wissenschaften:

12. Zu Nr. 641. Philologische und historische Abhandlungen der K. Akademie d. Wissensch. zu Berlin. Aus d. Jahre 1851. Berlin 1852. 4.
13. Zu Nr. 642. Monatsberichte d. K. Preuss. Akad. d. Wissensch. zu Berlin 1852. Juli, August, Sept.-Oct. 8.

Aus Indien von unbekannter Hand:

14. Zu Nr. 788. u. 991. The Overland Summary of the Oriental Christian Spectator. No. 119. 19th Dec. 1852. Bombay. 4. (S. auch Nr. 1187.)

Vom Herausgeber:

15. Zu Nr. 848. The Journal of Sacred Literature. Edit. by J. Kitto. No. V. Oct. Lond. 1852. 8.

Von Prof. Dr. Lommatzsch in Wittenberg:

16. Zu Nr. 1022. Histoire des chevaliers hospitaliers de St. Jean de Jérusalem — par l'abbé de Vertot. T. troisième. Paris 1726. 4.

Vom Verfasser:

17. Zu Nr. 1042. Michael Lermontoff's poetischer Nachlass u. s. w. von Friedr. Bodenstedt. Zweiter Band. Berlin 1852. 12.

Von der asiatischen Gesellschaft von Bengalen:

18. Zu Nr. 1044. Journal of the Asiatic Society of Bengal. No. CCXXVII — No. III; No. CCXXVIII — No. IV. 1852. Calcutta. 8.

Vom Herausgeber:

19. Zu Nr. 1077. Zendavesta ed. and interpreted by N. L. Westergaard. Vol. I. The Zend-texts. P. II. Vispered and the Yashts. Copenhagen 1852. 4.

II. Andere Werke.

Von den Verfassern:

1108. Les Pourânas, études sur les derniers monuments de la littérature Sanscrite par F. Nève. Paris 1852. 8.

1109. Neue Beiträge zur Erläuterung d. babylon. Keilschrift nebst einem Anh. über d. Beschaffenheit d. ältesten Schriftdrucks bei d. vierten Secularfeier d. Erfind. d. Buchdrucks v. Gutenberg herausg. v. Dr. G. F. Grotefend. Mit 1 Steintafel u. a. belehrenden Zugaben. Hannover 1840. 4.

1110. Erläuterung d. Keilinschriften babylon. Backsteine mit einigen anderen Zugaben u. 1 Steindrucktafel v. Schulrath Dr. G. F. Grotefend. Hannover 1852. 4.

Vom Uebersetzer:

1111. Ibn 'Akil's Commentar zur Al-Bija des Ibn Mâlik aus d. Arab. z. ersten Male übersetzt von Prof. F. Dieterici. Berlin 1852. 8.

Vom Herausgeber, Dr. Bohrnauer:

1112. Druckprobe von حکایت قری و زبیر aus d. Mechitharisten-Buchdruckerei. (Wien.) 1 Bl. 8.

Vom Verfasser, Dr. Büttcher:

1113. Entgegnung auf zwei Recensionen des Herrn Spiegel. Halle 1852. 4 SS. 8.

Von Dr. Haarbrücker:

1114. Bibliothek d. neuesten u. wichtigsten Reisebeschreib. zur Erweiter. d. Erdkunde nach einem systematischen Plane bearbeitet u. s. w. von M. C. Sprengel. 32 Bde. Weimar 1800—1806. 8.

Von Prof. Dr. Olshausen:

1115. 1) לוח שנה חקלא לסף 12.
2) לוח על שנה חקבם לסף 12.
• 3) לוח שנה חקלא לסף 12.

282 *Verzeichniss der für die Bibliothek eingeg. Schriften u. s. w.*

1116. *Dissertatio de Curdis Thaddaeitis ex ore Behenami episcopi Chaldaei. Quam praeside Matth. Norberg — permittit Jo. Wieslander. Lundae 1808. 4.*
1117. *Dissertatio de religione Galilaeorum ex ore Germani Conti Maronitae. Quam praes. M. Norberg — subj. Bengt. M. Bolmeér. Lundae 1808. 4.*
1118. *Dissertatio de Nomadibus Aethiopiae. Quam praes. M. Norberg — exhib. Petr. Hansoon. Lundae 1796. 4.*
1119. *De recente doctissimi ejusdam viri circa punctorum vocalium sacri cod. V. T. originem et auctorit. conjectura, quid sibi videatur — communicat M. Joh. Christ. Hebenstreit. Lips. 4.*
1120. *Dissertatio de polytheismi vestigiis ap. Hebraeos ante Mosem scrips. C. R. G. Klose. Gott. 1830. 4.*
1121. *De Arabum epocha vetustissima, Sail ol Arem, etc. scrips. D. Jo. Jac. Reiske. Lips. 1748. 4.*
1122. *Abi'l Walidi Ibn Zeiduni Risalet s. Epistolium arab. et lat. c. notulis ed. J. J. Reiske. Lips. 1755. 4.*
1123. *Ptolemy's Knowledge of Arabia especially of Hadhramaut and the wilderness el-Ahkaf. By Will. Plate. Lond. 1845. 8.*
1124. *Fragmentum libri nominum hebraicorum antiquissimum. E cod. Parisiensi ed. et ill. Dr. M. H. Hohtenberg. Havniae 1836. 4.*
1125. *De animalibus, quorum fit mentio Zephan. II, 14. Disp. auctor E. L. Friederici. Götting. 1769. 4.*
1126. *Frid. Koesteri, De servo Jehovah ap. Jesaiam comment. Kiliae 1838. 4.*
Von Dr. Th. Benfey:
1127. *Ueber Abstract-Suffixe. Aus Kuhn's u. Aufrecht's Zeitschr. für vergl. Sprachen. 8.*
Von Hrn. Blau:
1128. *Bernardo Aldrete varias antiquedades de España Africa y otras Provincias. Amberes 1614. 4.*
1129. *R. Cumberland, Phoenix. Historie des Sanchuniathon. Uebers. v. J. Ph. Cassel. Magdeb. 1755. 8.*
1130. *C. F. Chr. Reuvers, periculum animadverss. archaeolog. ad cippos punicos Humbertianos. Lugd. Batav. 1822. 4.*
1131. *R. Lepsius, lettre à M. H. Rosellini. Rome 1837. 8.*
1132. *Jos. L. Saalschütz, Ueber die Hieroglyphen-Entzifferung. Königsberg 1851. 8.*
1133. *Winer, Chrestomathia talmudica et rabbinica. Lips. 1822. 8.*
1134. *Novum Testamentum chaldaice. Lond. 1836. 12.*
1135. *A. T. Hartmann, Ueber die Ideale weiblicher Schönheit bei den Morgenländern. Düsseldorf 1798. 8.*
1136. *Winer, de versionis Pentateuchi Samaritanae indole. Lips. 1817. 8.*
1137. *Muhammed Ben Habib, über die Gleichheit u. Verschiedenheit d. arab. Stammnamen, herausg. von F. Wüstenfeld. Göttingen 1850. 8.*
Vom Verfasser:
1138. *Th. Benfey's Anzeige von seiner vollst. Grammatik d. Sanskritsprache. Gött. gel. Anz. 1852. Nr. 144—46.*
Von der Buchhandlung F. Dümmler in Berlin:
1139. *Akademische Vorlesungen über indische Literaturgeschichte von Dr. A. Weber. Berlin 1852. 8. (Doublette von Nr. 1090 Ztschr. VI, S. 587.)*
Von den Verfassern:
1140. *Die frommen Töchter Israel's. Gebethbuch für Wochen-, Last- [sic] u. Festtage u. s. w. von H. Engländer. Wien 1852. 8.*

141. Ueber die Sprache der Zigeuner in Russland. Nach den Grigoriew'schen Aufzeichnungen, mitgetheilt von O. Böhtlingk. (A. d. Mélanges asiatiques T. II.) gr. 8.
142. Die Tributverzeichnisse des Obeliskens aus Nimrud nebst Vorbemerkungen über d. verschiedenen Ursprung u. Character d. persischen u. assyrischen Keilschrift und Zugaben über die babylonische Current- und medische Keilschrift, von G. Fr. Grotefend. Mit 2 lithogr. u. 3 gedruckten Tafeln. (Aus dem 5. Bd. der Abhandl. d. Königl. Gesellschaft d. Wissensch. zu Göttingen.) Göttingen 1852. 4.
143. ИЗОЖЕНІЕ НАЧАЛЪ etc. (Doublette von Nr. 1091, Zeitschr. VI, S. 587.)

Von Prof. C. Ritter in Berlin:

144. Ueber Dr. H. Barth und Dr. Overweg's Begleitung der J. Richardson'schen Reiseexpedition zum Tschad-See und in das innere Afrika. (Mit 2 Steindrucktafeln, darunter eine Karte.) 8. Dazu als Fortsetzung: Barth u. Overweg's Untersuchungsreise nach dem Tschad-See und in das innere Afrika. Von Dr. J. E. Gumprecht. Berlin 1852. 8.

Von d. Regierung der nordwestl. Provinzen der Präsidentschaft Bengalen:

1145. **Memoir on the Statistics of the North Western Provinces of the Bengal Presidency.** Compiled from official documents under orders of the hon'ble the Lieutenant-Governor of the North-Western Provinces by *A. Shakespear*. Calc. 1848, gr. 8.

- 1146. Statistical Report on the district of Goorgaon; compiled by *Al. Fraser*. — Published by authority of the hon'ble the Lieutenant-Governor of the North-Western Provinces. Agra 1849. 8.

- 1147.** Statistical Report on the district of Cawnpore; by *Rob. Montgomery* June 1848. Published by order of the hon'ble the Lieutenant-Governor of the North-Western Provinces. Calcutta 1849; gr. 4.

1148. Memoir on the Statistics of indigenous Education within the North-Western Provinces of the Bengal Presidency. Compiled from official documents under orders of the honorable the Lieutenant Governor of the North-Western Provinces. By R. Thornton. Calcutta 1850. gr. 8.

1149. General Report on public instruction, in the North Western Provinces of the Bengal Presidency for 1844—45. Agra 1846. gr. 8.

The same for 1845—46. Agra 1847. gr. 8.

„ „ „ 1846—47. Агра 1848. г. 8.

" " " 1847-48. Agra 1849. gr. 8.

„ „ „ 1848—49. Agra 1850. gr. 8.

„ „ „ 1849—50. Agra 1850. [sic] gr. 8.

- 1150. General Report on public instruction in the Lower Provinces of the Bengal Presidency for 1846—47. Calc. 1847. gr. 8. Zwei Exx.**

The same for 1847—48. Calcutta 1848. gr. 8.

Vom Verfasser, dem Prinzen Gulâm-Muhammad in Calcutta, Enkel
von Haidar 'Ali:

1151. **کارنامه حیدری** (Persische Geschichte der Thaten des Haider 'Ali, mit einer Skizze der Geschichte seines Sohnes Tippu Sultan.) Calcutta 1848. 4. Zwei Exx.

1152. **حجرات حیدری** (Urdu-Auszug aus dem vorigen Werke.) Calcutta
1849. 4. Zwei Exx.

Von der K. Russ. öffentl. Bibliothek in St. Petersburg:

1153. Catalogue des manuscrits et xylographes orientaux de la bibliothèque Impériale publique de St. Pétersbourg. St. Pétersb. 1852. 4.

284 Verzeichniss der für die Bibliothek eingeg. Schriften u. s. w.

- Von Prof. Dr. Lommatzsch in Wittenberg:
1154. Gita Govinda von *F. H. v. Dalberg*. Erfurt 1802. 8.
1155. De tabulis Eugubinis. Dissertat. philolog., quam — def. auctor *C. R. Lepsius*. Berol. 1833. 8.
- Von den Verfassern:
1156. Rapport de *M. Stephani* sur un ouvrage de *M. Tölken* à Berlin. (Le 20 août 1852.) 8.
1157. Die berühmtesten muhammedanischen Schönschreiber, und: Ueber die dem Asiat. Museum seit dem Jahre 1850 zugekommenen muhammedan. Handschriften. Von *B. Dorn*. (Aus den *Mélanges asiatiques* T. II.)
- Von der Bombayer Bibelgesellschaft durch Missionar Hormazdschi Pestonschi:
1158. The Gospel according to Matthew, in English, Maratti, Guzerati and Sanskrit. 8. (s. l. e. a.)
- Von den Verfassern oder Herausgebern:
1159. Propheten Jesaja från grandtexten öfversatt och kommenterad af *H. G. Lindgren*, Professor etc. Upsal. 1843. 8. Angebundn:
Iob. Metrisk öfversättning af *H. G. Lindgren*, Adjunct etc. Upsal. 1831. 8.
1160. Brief Memorial of the literary Researches of the late William Erskine Esq. By *John Wilson*, D. D. F. R. S., Honorary Presid. of the Bombay Branch of the R. A. S. (Abdruck a. d. Journ. of the Bomb. Br. R. A. S. July 1852.)
1161. Auswahl kabbalistischer Mystik. 1. Heft. Enthält: Tractat üb. d. Emanation. D. Buch d. Intuition. Sendschreiben Abulafia's. Ueb. d. Tetragrammaton v. Abr. v. Cöln. Zum Theil nach Handschriften zu Paris und Hamburg nebst histor. Untersuchungen und Charakteristiken, herausg. von *Ad. Jellinek*. Leipzig 1853. 8.
- Von Dr. Jellinek:
1162. Adolph Jellinek und die Kabbala. Ein Literaturbericht von *Dr. J. M. Jost*. Leipzig 1852. 8.
- Von der American Geograph. and Statistical Society:
1163. Bulletin of the American Geographical and Statistical Society. Vol. I. for the year 1852. (Mit 1 Karte von Paraguay.) New York 1852. 8.
- Von den Verfassern oder Herausgebern:
1164. Det norske Sprogs væsentligste Ordforraad. Sammenlignet med Sanskrit og andre Sprog af samme Aet. Bidrag til en norsk etymologisk Ordbog af *Chr. Andr. Holmboe*, Professor etc. Wien. Trykt i det keiserlig-kongelige Hof- og Stats-Trykkerie 1852. 4.
1165. Die Festbriefe des heiligen Athanasius, Bisch. v. Alex. Aus d. Syrischen übers. u. durch Anmerk. erläutert von *F. Larow*. Nebst drei Karten. Leipz. u. Göttingen 1852. 8.
1166. Kshitiçavacāvalicaritam. A chronicle of the family of Rāja Kṛṣṇachandra of Navadvīpa, Bengal. Edit. and transl. by *W. Pertsch*. Berlin 1852. 8.
1167. The travels of Ibn Jubair edited by *William Wright*. Leyden 1852. 8.
1168. Inscriptio Rosettana hieroglyphica prima vice chaldaice interpretata. Littera chaldaica pro signo hieroglyphico. Studio *H. Perrat*. Unterschrift: Mars 1852. 1 Bog. gr. fol.
- Von der Buchhandlung Ed. Anton in Halle:
1169. Ferienschriften. Vermischte abhandlungen zur geschichte der deutschen und keltischen sprache. Von *Heinrich Leo*. Zweites heft. Halle 1852. 8.
- Von der Dümmler'schen Verlagsbuchhandlung in Berlin:
1170. Die Entwicklung der Schrift von *Dr. H. Steinthal*. Nebst einem offenen Sendschreiben an Herrn Prof. Pott. Berlin 1852. 8.

Von Prof. Dr. Lommatzsch in Wittenberg:

1171. שמראל א רב. (Hebr. Text.) 8.
 1172. קהלות ומשלי. (Hebr. Text.) 8.
 1173. Joseph Simonius Asseman's orientalische Bibliothek oder Nachrichten von syrischen Schriftstellern. In einen Auszug gebracht von Aug. Friedr. Pfeiffer. Erlangen 1776. 8. (Bd. 1. u. 2. zusammengebunden.)

Vom Uebersetzer, P. Pius Zingerle:

1174. Sämmtliche Werke der Kirchenväter. Aus dem Urtexte in das Deutsche übersetzt. Achtunddreissigster Band. Erste Abtheilung. (Des heil. Ephräm des Syrers Reden gegen die Ketzler. Aus dem 2. syrisch-latein. Bande der römischen Ausgabe, S. 437 ff. Schluss der [von einem anderen Uebersetzer begonnenen und bis in die 6. Rede geführten] Version. Rempten 1850. 8.

Vom Verfasser:

1175. Die Handschriftenverzeichnisse der Königlichen Bibliothek herausgegeben von dem Königl. Oberbibliothekar Geh. Regierungsrath Dr. Pertz. Erster Band. Verzeichniss der Sanskrithandschriften von Dr. Weber. Mit sechs Schrifttafeln. Berlin 1853. gr. 4.

Von der Göttinger Generalversammlung der D. M. G.:

1176. Adresse an Herrn Director G. F. Grotefend in Hannover. 1 Blatt gr. fol.

Von den Herausgebern oder Uebersetzern:

1177. Midrasch Eleh Eskorä. Nach einer Handschrift der Hamburger Stadtbibliothek (Cod. hebr. CXXXVI) zum ersten Mal nebst Zusätzen herausgegeben von Adolph Jellinek. Leipz. 1853. 8. Auch unter dem Titel: מדרש אלה אזכרה ענינו מעשה עשרה הדיוני מלכות וכו'.

1178. M'garich. Enthält: Erklärung von Fremdwörtern in den Talmuden, den Midraschim und dem Sohar nach alphabetischer Ordnung, sowie Erläuterung schwieriger Stellen und Mittheilung von Erzählungen nach Handschriften. Verfasst von R. Menachem de Lonsano. Nach der seltenen Venezianer Edition vom J. 1618 herausgegeben von Adolph Jellinek. Leipzig 1853. (Hebr. Titel: מעריך וכו'.)

1179. Das Buch Emunah Ramah, oder: der erhabene Glaube, verfasst von Abraham Ben David Halevi aus Toledo im Jahre 4820 (תרט"ו) nach E. d. W. (1160). Nach einem auf der k. baierischen Hofbibliothek zu München befindlichen Manuscripte zum ersten Male herausgegeben, mit fortlaufenden hebr. Anmerkungen versehen und in's Deutsche übersetzt von Simson Weil. Frankfurt a. M. 1852. gr. 8.

1180. Das Leben des heiligen Ephraem des Syrers, aus dem Syrischen übersetzt u. mit erläuternden Anmerkungen versehen von J. Alsleben. Berlin 1853. 8.

Aus Indien von unbekannter Hand:

1181. Annual Examination of the free general assembly's institution [zu Bombay]. Tuesday 14th and Wednesday 15th December 1852. 1 halber Bogen. 4.

Von Dr. Beke:

1182. The search for Franklin. A suggestion submitted to the British Public by Augustus Petermann, F. R. G. S. Illustrated by a polar chart. London 1852. 8.

Vom Verfasser:

1183. Weitere Beiträge zur Erklärung des Zend. Von Theodor Benfey. Besonderer Abdruck der Anzeigen von Spiegel's u. Westergaard's Ausgabe der Zendschriften, Spiegel's Uebersetzung des Vendidad und Burnouff's Etudes aus den Göttinger gel. Anz. 1852. St. 196—199. und 1853. St. 6—9. Göttingen, 1852—53. 8.

Von Dr. Schröding in Wismar:

1184. Epilegomena zu Dr. Th. Bensley's griechischem Wurzellexicon von W. Sonne. Schulprogramm für 1847. Wismar 1847. 8. (Doublette von Nr. 237. s. Zeitschr. Bd. II. S. 235.)

Vom Kaiserl. franz. Ministerium der auswärtigen Angelegenheiten:

1185. Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale. Par Abou-Zeid Abd-er-rahman Ibn-Mohammed Ibn Khaldoun. Texte arabe. Tome premier. Publié par ordre de M. le Ministre de la guerre. Collationné sur plusieurs manuscrits par M. le Baron de Slane. Interprète principal de l'armée d'Afrique. Alger, imprimerie du Gouvernement. 1847. Tome second. 1851. gr. 4.

Von Herrn Eli Smith in Beirut:

1186. *جميع في بيروت سنة ١٢٨٥ مسيحية*. Am Schlusse: *أعمال الجمعية السورية*. (Verhandlungen der Syrischen Gesellschaft [zu Beirut]. Beirut 1852. 1. Heft.) 8.

Vom Herausgeber, Missionar Dr. Wilson in Bombay:

1187. The Oriental Christian spectator for 1851. Vol. II. Third series Vol. XXII. from commencement. Bombay 1851. Jan. — Dec. 12 Hefte (darunter 1 Doppelheft: May u. June, und vom Augustheft eine Doublette) nebst $\frac{1}{4}$ Bogen Titel u. Inhaltsverzeichniss. 8. Jan. — April 1852. 4 Hefte 8.

Von der Bombayer Traktatgesellschaft:

1188. Evidences of Christianity. Bombay 1850. 12. (In Marathi.)
1189. Lives of the Caesars [von Julius Caesar bis Trajan]. Bombay 1851. 8. (In Marathi.)

Vom Missionar Isenberg:

1190. Prize Essay. An essay on Hindu Caste. By the Rev. H. Boerr. Calcutta 1851. 8.
1191. An essay on Hindu Caste. Calcutta 1851. 8.
1192. Hindu Caste. An essay. Reprinted from the Calcutta Review. Calcutta 1851. 8. (Die drei letzten Numern herausgegeben von der Calcutta Christian Tract and Book Society.)

Vom Verfasser:

1193. Thomas von Aquino in der jüdischen Litteratur von Adolph Jellinek. Leipzig 1853. 8.

III. Handschriften, Münzen u. s. w.

Von Prof. Dr. Robinson in New York:

162. Eine im Sommer 1852 aus Palästina mitgebrachte Handschrift, enthaltend das vierte Buch des Pentateuch's der Samaritaner. 4.

Von Prof. Dr. Rüdiger:

163. Neun Siegelabdrücke geschnittener oriental. Steine im Besitze von Prof. Ross.

Von Hrn. Blau:

164. Siegelabdruck eines herzförmigen oriental. Amulets im Besitze des Hrn. v. Brünneck auf Trebnitz.

Von Missionar Bühler:

165. Balasévana kathè und Bèlamàda kathè. Zwei Gedichte in Badaga-Sprache und Canaresischer Schrift. 64 SS. fol. Msc.

Von Herrn Jos. Müller in Mailand:

166. Die Makamen des Hariri. Arab. Msc. 4.

Beiträge zur Kenntniss der indischen Philosophie.

Von

Dr. Max Müller.

I.

Kaṇāda's Vaiṣeṣhika-Lehre.

(Fortsetzung von Bd. VI, 219—242.)

Es bleiben uns in Annambhaṭṭa's Compendium der Vaiṣeṣhika-Lehre nur noch die Scheingründe zur Betrachtung übrig. Ihr Name, Hetvābhāsa (i. e. Grund-Schein), erinnert zwar unwillkürlich an die Eingangsworte der Aristotelischen Abhandlung *De Sophisticis Elenchis*¹⁾, wo es heisst, dass darin gehandelt werden solle über die sophistischen Widerlegungen, und über die anscheinenden Widerlegungen, die in der Wirklichkeit Fehlschlüsse sind, und keine Widerlegungen. Es bedarf aber nur einer kurzen Uebersicht der indischen Lehre von den Scheingründen, um einzusehn, dass wir uns hier nicht in den Gängen des Lyceums, sondern unter dem Schatten der Banyanen befinden. Die Abhandlung des Aristoteles hat einen entschieden practischen Character. Aristoteles wollte seinen Schülern lehren, wie sie sich gegen die Sophisten vertheidigen sollten. Diese hatten die Kunst der Reductio ad absurdum zur Meisterschaft gebracht. In Athen, wo das geistige wie das körperliche Ringen zur täglichen Bewegung gehörten, kam es dem geübten Kämpfer in der Palaestra nicht darauf an, seinen Gegner niederzuwerfen, sondern er war zufrieden, wenn er ihn durch einen Kunstgriff als wehrlos hingestellt. Ebenso der stets bereite geistige Klopfechter, der Sophist. Er wollte nicht überzeugen, sondern nur durch eine geschickte Wendung seinen Gegner entwaffnen, ihn hülf- und rathlos erscheinen lassen. Nichts war hierzu besser geeignet, als eine scheinbare Reductio ad absurdum oder der umgekehrte Beweis. Aristoteles nun in seinem Aufsatz *De Sophisticis Elenchis* will nicht sowohl lehren, wie man diese eristischen Kunstgriffe zu gebrauchen, sondern wie man sie zu pariren hat. Sie anzuwenden ist eines Phi-

1) *Περὶ δὲ τῶν σοφιστικῶν ἐλέγχων καὶ τῶν φαινομένων μὲν ἐλέγχων, ὅντων δὲ παραλογισμῶν, ἀλλ' οὐκ ἐλέγχων, λέγωμεν, κ. τ. λ.*

losophen unwürdig, nicht aber sie abzuwenden. Der griechische Philosoph lebte nicht in der Studierstube, wo er nach einem Angriff sich von seinem Schreck erholen, sich sammeln und in Musse zum Kampfe vorbereiten konnte. Auf offenem Markte musste er Rede und Antwort stehen, im Augenblick nicht nur sich selbst zu decken, sondern auch die Schwäche seines Gegners aufzudecken wissen. Denn, wie Aristoteles sagt ¹⁾, wenn man die Behauptungen Anderer wegwerfend tadelt, ohne ihre Fehler darzulegen, so giebt man dem Verdacht Raum, als ob man nicht der Wahrheit wegen, sondern aus Unwissenheit tadele. Ja, der practische Charakter der Aristotelischen Abhandlung geht so weit, dass selbst eine nur scheinbare Widerlegung gebilligt wird, wo man es mit unredlichen Feinden zu thun hat: eine Art von Casuistik, die man dem Aristoteles zum Vorwurf gemacht hat, die jedoch nicht schlimmer ist, als wenn man einem Dieb, anstatt ihn von seinem Unrecht zu überzeugen und ihn zur Rückgabe des gestohlenen Eigenthums zu bewegen, das gewaltsam Entrissene mit Gewalt entreisst.

Wollen wir den Unterschied zwischen dem Aufsatz des Aristoteles de Sophisticis Elenchis und den Sûtras, welche die indische Philosophie den Hetvâbbâsas widmet, kurz bezeichnen, so ist es, dass der Grieche es mit wirklichen, der Inder hingegen mit möglichen Fehlern des Schliessens zu thun hat. So kommt es, dass der Grieche die Scheingründe unter derjenigen Form des Syllogismus behandelt, welche in Disputationen am wirksamsten ist, nämlich unter der der Widerlegung. Der Inder hingegen erschöpft, so weit es angeht, die Fehler, welche möglicherweise die Beweiskraft des Schlusses aufheben können, und bringt dabei Fälle in Betracht, die im wirklichen Disputiren niemals oder höchst selten vorkommen. Sein Interesse am Fehlchluss ist ein theoretisches, das des Aristoteles ein practisches. Hierdurch soll weder in Abrede gestellt sein, dass Aristoteles seinen practischen Anweisungen eine höhere wissenschaftliche Bedeutung gegeben hat ²⁾, noch dass die Scheingründe der indischen Logiker theilweis aus dem wirklichen Leben gegriffen sind. Was die Form des Elenchos betrifft, so ist selbst diese dem Inder nicht unbekannt, denn sie entspricht ziemlich genau dem Tarka in Gotama's System. Nichtsdestoweniger ist die Anschauung und der Zweck in beiden Systemen charakteristisch verschieden, und zwar in einer Weise, wie man es von vorn herein, nach dem Charakter des griechi-

1) De Soph. El. 16, 3.

2) Cf. De Soph. El. 16, 2. Aristoteles berührt hier auch den Unterschied zwischen dem Philosophiren für sich und mit Anderen. Er sagt nämlich, dass derjenige, welcher sich von Anderen durch Fehlschlüsse täuschen lasse und es nicht merke, oft auch beim eigenen Philosophiren durch sich selbst getäuscht werde. Man vergleiche hierzu, was oben (S. 231) über „Anumānam dvidvidham svârtham parârtham ca“ gesagt ist.

schen und indischen Volksgeistes erwarten sollte. Wo daher die Wege des indischen und griechischen Philosophen sich begegnen und kreuzen, wird es interessant sein es zu bemerken; nur suche man nicht die Spur des Einen in den Fusstapfen des Andern.

Nachdem also die Lehre von den Schlüssen in Annambhaṭṭa's Uebersicht ¹⁾ beendet ist, geht er sogleich zu den Fehlschlüssen über, und sagt, dass es fünf Arten gebe, die wiederum gewisse Unterabtheilungen zulassen. Die fünf Scheingründe ²⁾ heissen:

- 1) Savyabhicāra, der Ausreisser;
- 2) Viruddha, der Aufgefangene;
- 3) Satpratipakṣa, der Begegnete;
- 4) Asiddha, der Nicht-Legitimirte;
- 5) Bādhita, der Geschlagene.

Der Ausreisser ³⁾ ist derjenige Scheingrund, welcher mehr als eine Stätte hat. Er zerfällt in drei Classen; nämlich I a. der gemeinschaftliche, I b. der gemeinschaftslose, und I c. der Niemand zulassende. — I a. Der gemeinschaftliche Ausreisser ist derjenige, welcher (als Beweismittel) sich auch da herumtreibt, wo sich das Zubeweisende nicht findet. Zum Beispiel: „Der Berg ist feurig wegen seiner Beweisbarkeit“. Hier findet sich der Grund, nämlich die Beweisbarkeit, nicht nur bei dem, was Feuer hat, sondern ist auch dem gemeinschaftlich, was Feuer nicht hat, z. B. dem See.

I b. Der gemeinschaftslose Ausreisser ist der, welcher weder Freund noch Feind hat, d. h. weder Beispiel noch Gegenbeispiel zulässt. Z. B.: „Der Ton ist ewig, weil er die Eigenschaft des Tons besitzt“. Die Eigenschaft des Tons existirt nämlich nur im Ton, es ist also unmöglich, ausser dem Tone noch irgend etwas als Beispiel oder Gegenbeispiel aufzuführen; etwas, was also die Eigenschaft des Tones hätte und entweder ebenfalls ewig, oder aber vergänglich wäre. Im vorhergehenden Falle (I a.) konnte man immer noch sagen, entweder Ja: nämlich, der Herd ist beweisbar und ist feurig; oder Nein: nämlich, der See ist beweisbar, und nicht feurig. Diese Probe, die bei jedem guten Schlusse wenigstens möglich sein sollte, ist unmöglich in I b.

1) Ausser den früher erwähnten Werken des Dr. Ballantyne über indische Philosophie, ist jetzt nur noch das erste Heft der Sāṅkhya-sūtras erschienen, worüber ein andres Mal Bericht abgestattet werden soll. Der Druck des Tattvacintāmaṇi hat begonnen, und es sind mir davon bereits einige Seiten als Probe zugeschiedt.

2) Savyabhicāra - viruddha - satpratipakṣa - asiddha - bādhitaḥ pañca hetvābhāsāḥ.

3) Savyabhicāro 'naikāntikaḥ. Sa trividhaḥ, sādharmaṇa - asādharmaṇa - anupasaṃbhāribhedāt. Tatra sādhyābhāvavadvṛttiḥ sādharmaṇo 'naikāntikaḥ. Yathā parvato vahnimān prameyatvād iti prameyatvasya vahnayābhāvavati hrade vidyānānatvāt. — Sarvasapakṣavipakṣavyāvṛitto 'sādharmaṇaḥ. Yathā cābdo nityaḥ cābdatvād iti cābdatvam sarvebhyo nityebhyo 'nityebhyaḥ ca vyāvṛittam cābdamātravṛitti. — Anvayavyatirekadṛiṣṭāntarabito 'nupasaṃbhāri, yathā sarvam anityam prameyatvād iti. Atra sarvasyāpi pakṣatvāt dṛiṣṭānto nāsti.

Wir können weder sagen, Ja: denn diess oder das ist Ton und ist ewig; noch Nein: denn diess oder das ist Ton und nicht-ewig. Die Eigenschaft des Tones, wie Annambhaṭṭa sagt, ist ausgeschlossen von allen Dingen, mögen sie ewig oder vergänglich sein, sie existirt nur einmal, nämlich im Ton.

I c. Der Nichts zulassende Scheingrund ist der, welcher kein Beispiel, oder vielmehr keine Vyāpti zulässt, in der man die Kennzeichen verbunden-und-getrennt (positiv und negativ) nehmen kann. Also: „Das All ist vergänglich wegen seiner Beweisbarkeit“. Hier ist die Beweisbarkeit das eine Kennzeichen, welches durchdrungen werden soll durch das Zubeweisende, nämlich die Vergänglichkeit. Nun kann man für diese Durchdringung wohl positive Beispiele anführen, wie z. B. der Topf. Aber man kann nicht die Kennzeichen umdrehen und sagen, wo keine Beweisbarkeit ist, da ist keine Vergänglichkeit; denn Alles ist beweisbar, es giebt durchaus keinen Gegenstand, der (wie der Topf, beweisbar) so nicht-beweisbar wäre. Es giebt nichts, was es nicht gäbe, „na kincid vidyate, yan na vidyeta“. Das All, oder Alles, ist das Subject, folglich giebt es neben ihm weiter keine Beispiele ¹⁾.

II. Die zweite Art von Scheingründen heisst Viruddha, oder aufgefangen ²⁾. Ein Grund heisst aufgefangen, wenn er vom Nichtsein des Zubeweisenden durchdrungen ist. Wenn man sagt, das Wort ist ewig, weil es künstlich verfertigt ist, so ist hier der Grund, nämlich das Künstlich-verfertigt-sein, durchdrungen vom Nichtsein des Ewig-seins.

III. Ein begegneten Grund ist derjenige, neben welchem ein anderer Grund besteht, welches das Nichtsein des Zubeweisenden beweist ³⁾. Wenn man auf der einen Seite sagt, „das Wort ist ewig, weil es durch das Gehör wahrgenommen wird, wie z. B. die Eigenschaft des Tons“; so sagt man auf der andern, „das Wort ist vergänglich, weil es hervorgebracht ist, wie z. B. der Topf“. — Um diess zu verstehen, muss man sich der früheren Discussion über die Elemente erinnern (VI, 17.). Das Ākāśa ⁴⁾,

1) Ballantyne übersetzt anupasāhāri mit „non-exclusive“. Sollte es nicht vielmehr „exclusive“ sein!

2) Sādhyābhāvavyāpyo hetu viruddhaḥ. Yathā śabda nityaḥ kṛitakatvād iti. Kṛitakatvam hi nityatvābhāvena 'anityatvena vyāptam.

3) Sādhyābhāvasādhakam hetvantaram yasya sa satpratipakṣaḥ. Yathā śabda nityaḥ cṛāvaṇatvāt śabdatvavad iti: śabda 'nityaḥ kāryatvāt ghaṭavad iti.

4) Ballantyne erklärt diess anders und vielleicht richtiger. Er sagt: the term śabdatva is audible, like other words, only in the sense of what is called in the Logic of the schools its suppositio materialis (the anukarapa of the Sanskrit Grammarians) — in so far as it is a pronounceable collection of vowels and consonants; but it is held to be eternal in quite a different sense — in the sense of its being an abstract entity — in which sense it is no more audible than is the abstract nature of a jar, or any other kindred pseudo-Platonic Universal.

welches die Eigenschaft des Tones besitzt, tritt nie in die Wirklichkeit, wie die andern Elemente; und da Eigenschaften in ewigen Gegenständen ewig sind, so ist auch die Eigenschaft des Tones nur ewig, d. h. nicht durch sinnliche Organe wahrnehmbar. Der Process der Wahrnehmung im Hören ist demnach ein der Art nach vom Sehen und Fühlen gänzlich verschiedener. In Bezug hierauf könnte man nun sagen, dass das Wort (çabda), da es durch das Gehör wahrgenommen wird, ewig sei, wie die Eigenschaft des Tones (çabdatva). Nur würde, von einem andern Gesichtspuncte aus, das Wort, das es gemacht, bewirkt und wirklich ist, auch als vergänglich betrachtet werden können, wie Alles was wirklich ist, z. B. der Topf.

IV. Die vierte Art der Fehlschlüsse hat den Namen Asiddha, Nicht-wirklich oder Nicht-legitimirt (durch ein pramāna oder Fermān). Hiervon giebt es drei Unterabtheilungen: Nicht-legitimirt im Subject, nicht-legitimirt im Prädicat, und nicht-legitimirt in der Vyāpti ¹⁾.

IV a. Nicht-legitimirt im Subject heisst ein Grund, wenn man sagt, der Himmelslotus ist wohlriechend, weil er ein Lotus ist, wie z. B. der Lotus im See. Der Grund selbst wäre hier vollkommen zureichend; aber das Subject, an welchem etwas durch diesen Grund bewiesen werden soll, hat keine Wirklichkeit. Ein Himmelslotus existirt nicht, und desshalb ist der Grund ein Scheingrund ²⁾.

IV b. Der Grund heisst nicht-legitimirt im Prädicat, wenn man sagt, der Ton ist eine Eigenschaft, weil er durch das Gesicht wahrgenommen wird. Hier beweist der Grund, das durch das Gesicht Wahrgenommenwerden, allerdings das Eigenschaftsein, aber da diese besondere Eigenschaft nicht als Prädicat des Subjects legitimirt ist, so ist der Grund ein Scheingrund. Dem Tone kommt nicht das Durch-das-Gesicht-Wahrgenommenwerden zu, weil der Ton durch das Gehör wahrgenommen wird ³⁾.

IV c. Ein Grund der eine conditio sine qua non hat, heisst nicht-legitimirt in der Vyāpti ⁴⁾. Conditio sine qua non aber heisst etwas, das, während es nothwendig mit dem Zubeweisenden ver-

1) Asiddhas trividhaḥ: ācraśāsiddhaḥ, svarūpāsiddho, vyāpyatvāsiddhaḥ ceti.

2) Ācraśāsiddho yathā gaganāravindam surabhi, aravindatvāt, sarojāravindatvāt. Atra gaganāravindam ācraśaḥ, sa ca nāsty eva.

3) Svarūpāsiddho yathā çabdo guṇaḥ cākṣhushatvāt. Atra cākṣhushatvam çabde nāsti, çabdasya çrāvaṇatvāt.

4) Sopādāhiko hetur vyāpyatvāsiddhaḥ. Sādhyavyāpakatve sati sādhanāvyāpaka upādāhiḥ.

Sādhyasamānādhikarāntyantaḥbhāvāpratyogitvam sādhyavyāpakatvam. Sādhanaḥ samānādhikarāntyantaḥbhāvāpratyogitvam sādhanāvyāpakatvam.

Parvato dhūmavān vahnimattvād ity atra ārdrendhanasaṃyoga upādāhiḥ. Tathāhi yatra dhūmas tatra ārdrendhanasaṃyoga iti sādhyavyāpakatā. Yatra

wachsen, nur zufällig mit dem Grunde verbunden ist. Und nothwendig mit dem Zubeweisenden verwachsen zu sein, oder dasselbe zu durchdringen, heisst, unmöglich nicht an demselben Ort zu sein mit dem, was zu beweisen ist. Zufällig mit dem Grunde verbunden sein, oder den Grund nicht zu durchdringen, heisst, möglicherweise nicht in dem Subject sein, in welchem sich der Grund (das Beweisende) findet. Wenn es heisst: Der Berg hat Rauch, weil er Feuer hat, so giebt es hier eine *conditio sine quâ non*, nämlich das Dasein von feuchtem Brennholz. Wir sagen, wo immer Rauch ist, da ist feuchtes Brennholz, und diess heisst die Durchdringung des Zubeweisenden. Wir sagen aber auch, das Dasein des feuchten Brennholzes ist nicht überall, wo Feuer ist; denn bei einer (glühenden) Eisenkugel findet sich (Feuer, aber) kein feuchtes Brennholz, und diess heisst die Nichtdurchdringung des Grundes oder Beweismittels. Da also das Dasein von feuchtem Brennholz allerdings das Zubeweisende (Rauch), nicht aber das Beweisende (Feuer) durchdringt, so ist es *conditio sine quâ non*. Und da diese *conditio sine quâ non* hier eintritt, so ist das Feuerigsein ein Scheingrund, und nicht legitimirt in der Vyâpti.

V. Ein Grund heisst geschlagen, wenn das Nichtsein des durch ihn Zubeweisenden durch ein anderes Beweismittel (Sinneswahrnehmung) festgestellt ist ¹⁾. Wenn man sagt, das Feuer ist kalt, weil es ein Element ist, so will man beweisen, dass das Feuer kalt sei. Das Nichtsein, i. e. das Gegentheil hiervon aber, nämlich dass es heiss sei, wird durch Berührung, d. h. durch Sinneswahrnehmung erfasst, folglich ist der Grund ein geschlagener. — Hiermit ist das Schliessen beendet.

Eine Darstellung desselben Gegenstandes, welche in den meisten Punkten mit der des Annambhatta identisch ist, findet sich in Gotama's Sûtras. Die Namen weichen zwar theilweis ab, aber die Sache ist dieselbe. Im 44. Sûtra heisst es bei Gotama: „die Hetvâbhâsas sind 1) Savyabhicâra, 2) Viruddha, 3) Prakaraṇasama, 4) Sâdhyasama und 5) Atitakâla.“ Der erste und zweite Scheingrund stimmen im Namen sowohl als in der Sache überein. Als Beispiel für Nr. 1 finden wir, „das Wort ist ewig, weil es nicht berührt werden kann“. Es könnte scheinen als ob dieses Beispiel schon zu Nr. 2. gehöre. Diess ist aber nicht der Fall. Denn Berührungslosigkeit ist zwar nicht von Ewig-sein durchdrungen (d. h. manche Dinge die berührungslos sind, sind ewig, andere aber auch nicht); aber Berührungslosigkeit ist doch auch nicht vom Nichtsein, oder vom Gegentheil des Ewigseins durch-

vahois tatra ârdrendhanasamyogo nâsti ayogolaka ârdrendhanasamyogâbhâvâd iti sâdhanâvyâpakatâ. Evam sâdhyavyâpakatve sati sâdhanâvyâpakatvâd ârdrendhanasamyoga upâdhiḥ. Sopâdhitatvâd vahnimattvam vyâpyatvâsiddham.

1) Yasya sâdhyâbhâvaḥ pramâṇântareṇa nirâpitah sa bâdhitah. Yathâ vahnir anushno dravyatvâd iti. Anushnatvam sâdhyam, tadabhâva ushmatvam sparśaṇa pratyakṣheṇa grīhyata iti bâdhitatvam. Vyākhyâtam Anumānam.

drungen, und nur wenn diess wäre, würde das Beispiel zu Nr. 2. passen.

Beim Beispiel für Nr. 2. könnte es wieder scheinen, als ob dasselbe zu Nr. 3. gehöre. Wenn man sagt, A ist feurig, weil es ein See ist, so ist diess ein Grund, neben welchem ein anderer Grund besteht, welcher das Nichtsein des Zubeweisenden beweist. Es ist aber doch noch ein Unterschied, ob der Grund selbst das Nichtsein des Zubeweisenden einschliesst, oder ob er einen andern Grund neben sich zulässt, aus welchem das Nichtsein des Zubeweisenden folgt.

Nr. 3. hiess bei Annambhaṭṭa Satpratipakṣa, bei Gotama heisst er Prakaraṇasama. Im Commentar zu Gotama finden wir zwar kein Beispiel, die Erklärungen aber sind der Art, dass sie keinen Zweifel über die Identität von Gotama's Prakaraṇasama und Annambhaṭṭa's Satpratipakṣa übrig lassen. Er sagt, ein Grund heisst prakaraṇasama, wenn nach ihm die Sache problematisch bleibt. Prakaraṇa oder Problem heisst nämlich Theil und Gegentheil, i. e. das, worin sich das Zubeweisende und das Gegentheil des Zubeweisenden findet. Prakaraṇasama also heisst ein Grund, der etwas beweisen soll, aber es nicht beweisen kann, weil er durch etwas Anderes, was dieselbe Beweiskraft hat, aufgehalten wird. Er bringt somit bloss den Gedanken in uns hervor, dass ein gewisser Gegenstand das Zubeweisende besitze oder nicht; er reizt die Neugierde, aber befriedigt sie nicht. Vergleicht man hiermit Annambhaṭṭa's Definition des Satpratipakṣa, so kann kaum ein Zweifel über ihre Identität bleiben. Ja Viçvanātha im Commentar zu Sūtra 46. gebraucht Satpratipakṣa ohne Weiteres synonym mit Prakaraṇasama.

Dass die vierte Art der Scheingründe, welche bei Gotama Sādhyasama heisst, den Asiddhas bei Annambhaṭṭa entspricht, liegt auf der Hand; ja, der Commentar gebraucht dafür und für die drei Unterabtheilungen dieselben Namen als Annambhaṭṭa. Der Name sādhyasama drückt aus, dass der Grund wie das Zubeweisende sei, d. h. dass der Grund selbst erst zu beweisen wäre. Diess kann auf dreifache Weise eintreten. Es kann ein Grund angeführt werden, bei dem erst zu beweisen wäre, dass das Subject auch wirklich Subject sei; z. B. wenn man anfangs zu sagen, dass aus irgend welchem Grunde der Berg Meru ein Vulkan sei. Hier würde erst zu beweisen sein, dass der Berg Meru wirklich Subject sein könne, ebenso wie vorher beim Himmelslotos. Zweitens gehören hierher die Gründe, bei denen erst nachzuweisen, dass im Subject sich etwas finde, was wirklich einen Grund abgeben könne. Wenn man sagt, der See ist ein Gegenstand oder er ist irgend sonst etwas, weil er raucht, so müsste vor allen Dingen nachgewiesen werden, dass der See raucht. Der dritte Fall ist der, wo ein Grund angegeben wird, und erst nachzuweisen wäre, dass dieser Grund sich wirklich unabänderlich da

zeigt, wo sich das Zubeweisende findet, dass das Beweismittel wirklich Beweismittel und dass das Zubeweisende wirklich beweisbar sei. Diess stimmt genau zu dem was Annambhaṭṭa einen Grund mit einer *conditio sine qua non* nennt.

Wenn somit die ersten vier Classen der Scheingründe übereinstimmen, so wird wohl auch der letzte Scheingrund, der Bādhita des Annambhaṭṭa derselbe sein, als der Kālātita des Gotama. Kālātita heisst unzeitgemäss, und der Commentar erklärt diess auf eine Weise, dass es nichts anderes heisst als „geschlagen“.

Übersieht man nun diese fünf Arten der Scheingründe, wie sie sich bei Annambhaṭṭa und Gotama finden, so ist es schwer zu sagen, was sie für einen Zweck eigentlich gehabt haben können. Sie dienen weder zu practischen Zwecken, noch scheinen sie irgend welche theoretische Bedeutsamkeit zu haben. Die einzige Art, wie man ihnen eine gewisse wissenschaftliche Berechtigung beimessen könnte, wäre, indem man sie nicht sowohl als Fehler des Schliessens, sondern als eine negative-Erläuterung des richtigen Schlusses auffasste. Diess wird noch wahrscheinlicher gemacht durch eine Stelle in Viçvanātha's Commentar, wo es heisst (Sūtra 44), dass ein Grund in fünf Fällen zwingende Beweiskraft hat; nämlich wenn er sich wirklich im Subject findet; wenn er Beispiele zulässt; wenn er Gegenbeispiele ausschliesst; wenn er nicht geschlagen, und wenn er nicht von Nebenfällen begleitet ist ¹⁾. Diese fünf Erfordernisse eines gültigen Grundes entsprechen nun ziemlich genau den Scheingründen als ihrem Gegentheil, wenn man den ersten Fall auf Nr. 4, den zweiten auf Nr. 1, den dritten auf Nr. 2, den vierten auf Nr. 5, und den fünften auf Nr. 3 bezieht. Betrachtete man auf diese Weise das Capitel von dem Scheingrunde als eine Beschreibung dessen, was ein gültiger Grund nicht sein darf, so lässt sich die Gehaltlosigkeit desselben gewissermassen begreifen und entschuldigen. Wir haben es dann nicht mit wirklichen Scheingründen, als solchen, zu thun, sondern nur mit Nicht-Gründen, d. h. mit einer Beschreibung dessen, was ein gültiger Grund nicht sein darf. Anstatt zu sagen, ein gültiger Grund muss stets ein Beispiel zulassen, sagt man, ein Grund, der kein Beispiel zulässt, ist ein Scheingrund. Bei dieser Behandlungsweise ist es dann freilich kaum zu vermeiden, dass Fälle in Betracht kommen, die weder Fleisch noch Bein zu haben scheinen, und wo man nicht begreift, warum sie überhaupt in Betracht gezogen werden. Dass diese Behandlungsweise aber der indischen Wissenschaft nicht fremd ist, geht aus der bekannten Methode des Pūrva-pakṣa und Uttara-pakṣa hervor. Im Pūrvapakṣa werden oft Einwürfe behandelt, die als wirkliche Einwürfe kaum Sinn und Verstand haben, die

1) Tathāhi, pakṣasattva - sapakṣasattva - vipakṣasattva - abādhitatva - asat-
prtipakṣhitvopapanno hetur gamakaḥ.

aber nützlich sind, um auf negative Weise den Begriff und Umfang des behandelten Gegenstandes zu bestimmen. Etwas Aehnliches scheint auch hier eingetreten zu sein, nur dass aus einer pūrva-pakṣha-artigen Behandlung des Beweisgrundes sich eine mehr unabhängige Darstellung der Scheingründe entwickelte, die aber freilich durch die Dünne und Flachheit ihrer Beispiele ihren ursprünglichen Mangel an Selbstständigkeit und Wirklichkeit noch jetzt verräth.

An griechische Parallelen darf man hier am wenigsten denken. Es ist zwar richtig, dass man alle fünf Scheingründe auf die *ignoratio elenchi* zurückführen kann, und dass Aristoteles im 6ten Capitel dasselbe für die Paralogismen der Sophisten behauptet. Eine solche Uebereinstimmung ist aber genau genommen fast unvermeidlich. Auch ist es richtig, dass, wenn wir die Fälle ausschliessen, welche Aristoteles unter dem Namen *παρά τὴν λῆξιν* begreift und welche, wie anderswo gezeigt werden soll dem Vāda, Jalpa und Vitaṇḍā Gotama's entsprechen, allerdings einige Fehlschlüsse bei Aristoteles vorkommen, welche in den indischen Hetvyābhāsa ihres Gleichen finden. Diess ist aber ebenfalls eine fast unvermeidliche Begegnung, und die Verschiedenheit der Behandlungsweise ist dabei von wesentlicherer Bedeutung als die zufällige Uebereinstimmung des behandelten Gegenstandes. Aristoteles sagt z. B. (Cap. 5), dass die Sophisten sich (als Nr. 5. unter den Paralogismen *ἕξω τῆς λήξεως*) einer Wendung bedienten, welche er *ἐλεγχος παρά τὸ ἐπόμενον* nennt. Diese besteht darin, dass man glaubt, dass, weil, wenn das Eine ist, das Andere nothwendig folge, auch das Eine nothwendig folge, wenn das Andere ist. Als Beispiel dazu bringt er unter Anderm auch dieses. Da die Erde nass ist, wenn es geregnet hat, so folgt (auf sophistische Weise), dass es geregnet hat, wenn die Erde nass ist. Es scheint diess nun allerdings derselbe Fall zu sein, als der, welchen Annambhaṭṭa unter IV c. behandelt, nämlich der, wo der Grund „nicht legitimirt ist in der Vyāpti“. Annambhaṭṭa's Beispiel ist, man darf nicht schliessen, dass Rauch dasein müsse, weil etwas feurig sei, obgleich er oft genug den Schluss gemacht hat, dass Feuer dasein müsse, wenn etwas rauchig sei. Bei Aristoteles jedoch gehört dieser Fall zu der Lehre von der Umdrehung des Urtheils, ein Gegenstand, für welchen es in Indien kaum einen Namen giebt. In der indischen Logik hingegen handelt es sich hierbei einfach um die Lehre von der Vyāpti, oder der nothwendigen Durchdringung, für die sich wiederum kaum ein passender Ausdruck im Griechischen finden liess.

Am Schlusse dieser kurzen Darstellung des Vaiṣeṣhika-Systemes, wobei wir uns so viel als möglich an Annambhaṭṭa's Compendium gehalten haben, bliebe noch die Frage übrig, ob Annambhaṭṭa seinen Auszug ausschliesslich auf die Sūtras des Kauāda basirt habe. Annambhaṭṭa selbst sagt diess

kaineswegs. Im Gegentheil, er bemerkt ausdrücklich, dass er nicht nur dem Kanāda, sondern auch dem Nyāya d. h. der Lehre Gotama's folge. Es ist jedoch schon oben bemerkt worden, dass die ganze Einrichtung seines Buches kanādisch ist, und dass dasselbe auch vom Bhāshāparicheda gelte. Es ist aber dort zu weit gegangen: denn Annambhaṭṭa's Compendium nimmt, ebenso wie der Bhāshāparicheda, auf Gotama's Ansichten Rücksicht, und enthält Manches, was, so weit wir jetzt urtheilen können, dem Systeme Gotama's geradezu eigenthümlich ist. Die Darstellung bei Annambhaṭṭa scheint jedoch in diesen Punkten aus Vaiçeshika-*Werken* entlehnt. Wenigstens ist die wörtliche Uebereinstimmung zwischen den betreffenden Sätzen in Annambhaṭṭa und den Commentaren zu Kanāda's Sūtras so gross, dass man kaum zweifeln kann, dass selbst diese Zuthaten aus der Schule der Vaiçeshikas genommen sind. Es ist bei diesen beiden Systemen, dem des Gotama und dem des Kanāda, besonders nöthig ihren beiderseitigen Umfang so viel als möglich zu bestimmen, da ihre Grenzen oft in einander überzugehen scheinen. Obgleich nun hierbei Manches für spätere Forschungen zu verbessern und nachzutragen übrig bleiben muss, so geben doch schon jetzt die zugänglichen Quellen einigen Aufschluss über die Punkte, welche ursprünglich dem einen oder dem andern Systeme angehörten, und erst später gleichsam gemeinschaftliches Eigenthum beider wurden. Hätten wir es hier mit Systemen der griechischen Philosophie zu thun, so würden wir unsere Aufgabe noch höher stellen müssen, und es wäre begreiflich, dass Jemand, der mit der Geschichte der indischen Philosophie weniger vertraut ist, es für wünschenswerth erklärte, nicht nur die Vaiçeshika-Lehre von der Nyāya-Lehre zu unterscheiden, sondern in jeder wieder das dem Systeme Allgemeine von den Lehren bestimmter Lehrer, also z. B. des Kanāda oder des Gotama, zu trennen. In einer Darstellung der ionischen Philosophie z. B. ist es nöthig die Aussprüche des Thales, des Anaximander, Anaximenes und Diogenes, so weit es geht, getrennt zu halten, und so könnte man allerdings wohl auf den Einfall kommen, eine gleiche Forderung für Indien zu stellen, also z. B. zu verlangen, dass die „Lehren der Vaiçeshikas“ von den „Lehren des Kanāda in dessen Systeme“ unterschieden würden. Ja, man könnte so weit gehen, dass man Citate der Vaiçeshika-Lehre wie sie sich z. B. in dem Vedānta-sūtra ¹⁾ finden, nicht dem Kanāda ableugnen, und einem embryonischen vor-kanādischen Wesen zuschreiben zu können meinte. Nichts ist

1) Colebrooke's Misc. Essays, I, 352. Dass sich weder aus dem Citirtwerden noch aus dem Nichtcitirtwerden die Priorität des einen indischen Systems vor dem andern beweisen oder widerlegen lasse, wusste Niemand besser als Colebrooke. Er bemüht sich damit zu sagen: „It is remarkable, that the Nyāya of Gotama is entirely unnoticed in the text and commentaries of the Vedānta-sūtras“.

lößlicher in historischen Forschungen als dieses Bestreben nach scharfer Scheidung des Aehnlichen und Hervorhebung des Individuellen. Im Allgemeinen betrachtet kann über diesen Grundsatz kaum eine verschiedene Meinung herrschen. Wir haben es aber nicht mit allgemeinen Grundsätzen, sondern mit ganz bestimmten Specialitäten zu thun. Und da könnte es sich gar leicht treffen, dass man, wenn man sich ohne Kenntniss des Terrains von allgemeinen Grundsätzen leiten lässt, nicht sieht, wo die Grenzen zwischen dem Möglichen und dem Wünschenwerthan liegen. Man stellt dann Aufgaben, deren Lösung unmöglich ist, weil ihre Stellung unwissenschaftlich ist. Man verlangt, dass Dunkelheiten hinweggeschafft werden, die man selbst, ohne allen Grund, herbeigeschafft hat, wie Kinder, nachdem sie den Staub auf der Heerstrasse aufgerührt haben, sich beklagen, dass sie vor lauter Staub den Weg nicht sehen können. Was würde ein griechischer Philolog sagen, wenn man ihm die Forderung stellte, die Lehren des Socrates von denen des Plato überall getrennt zu halten! Die Forderung selbst würde ihm als unwissenschaftlich erscheinen, weil sie nur aus Unkenntniss der zugänglichen literarischen Hülfsmittel hervorgehen könnte. Dasselbe gilt aber, und zwar in noch höherem Grade, von der Forderung bei alten Citaten, die „Lehren der Vaiçeshikas“ von den „Lehren des Kapāda in dessen Systeme“ zu sondern. Es ist diess, als ob man bei Stellen, wo Aristoteles den Plato widerlegt, ohne ihn jedesmal zu nennen, herausfinden wollte, ob Aristoteles hier den Plato, oder den Socrates, oder einen unbekannten Lehrer des Socrates im Sinne habe. Die Vaiçeshikas sind und heissen Vaiçeshikas, weil sie Kapāda's Lehre vom Viçesha der ewigen Substanzen annehmen. Wer, und was, und wo, und wann Kapāda gewesen, bleibt dabei noch ganz unberührt, denn wir wissen vor der Hand von ihm nichts, als dass ihm die Sūtras der Vaiçeshikas zugeschrieben werden. Das Höchste also, was in unserem Fache thunlich ist und von Fachgelehrten verlangt werden kann, ist, die ursprüngliche Lehre Kapāda's, wie sie uns in den Sūtras vorliegt, von den spätern Zusätzen der Vaiçeshikas getrennt zu halten. Die Kategorie des Abhāva z. B. fehlt in den Vaiçeshika-sūtras Kapāda's (1, 4.), während der Bhāshāparicheda die Kategorie des Nichtseins entschieden dem Vaiçeshika-System zuschreibt. Hier können wir also unterscheiden zwischen der Vaiçeshikalehre Kapāda's und der seiner spätern Nachfolger. Jenseit der Sūtras aber ist indisches Dunkel. Was Kapāda war, was er vorfand, was er selbst hinzuthat, ist unmöglich zu sagen, und müssig zu fragen. Wie schwer ist es, selbst bei Disciplinen wie z. B. der der Grammatik, wo wir doch vor-pānineische Werke haben, und wo Pāṇini selbst für gewisse Fälle frühere Autoritäten citirt, wie schwer ist es selbst hier zu bestimmen, was dem Pāṇini eigenthümlich ist, und was nicht. Hier aber haben wir absolut keine Vaiçeshika-Werke

vor Kaṇāda; wie soll man also die „Lehren Kaṇāda's in dessen System“ von den „Lehren der Vaiṣeṣhikas“ unterscheiden? Citate können dazu nicht helfen. Denn wenn in älteren Werken die Lehren der Vaiṣeṣhikas citirt werden, so sind es ohne Ausnahme die Lehren, welche sich in den Sūtras Kaṇāda's finden, und wo Kaṇāda's Lehre erwähnt wird, ist es stets in Bezug auf hervorstechende Punkte, welche dem durch ihn vertretenen, wenn nicht begründeten Vaiṣeṣhika-System eigenthümlich sind ¹⁾. Wir müssen uns also wohl innerhalb der Grenzen des Wissenschaftlich-Möglichen bescheiden, wenn wir uns nicht in die weiten Räume der Phantasie verlieren wollen. Wie für die Inder, so ist auch für uns „die Lehre der Vaiṣeṣhikas“ und die „Lehre Kaṇāda's in dessen Systeme“ gemischt Kahlröda'kavat, wie Milch und Wasser, und wir müssen ihren Trennungsprocess den Händen geübterer Scheidekünstler überlassen, „die diese Sache eben erst noch untersuchen werden“.

Beschränken wir uns also auf das, was erreichbar ist, und suchen wir durch einen Nachweis dessen, was in Annambhaṭṭa's Compendium aus Gotama's System entnommen scheint, einen früher begangenen Fehler wieder gut zu machen. Ueber die verschiedenen Standpunkte des Nyāya- und Vaiṣeṣhika-Systemes ist bereits früher gesprochen worden, und die dort vertheidigte Ansicht, dass Annambhaṭṭa das grosse Ganze seines Abrisses von den Vaiṣeṣhikas entlehnt habe, ist mir seither nur noch mehr bestätigt worden. Dem hindert aber nicht, wie wir sogleich sehen werden, dass in den Rahmen des Vaiṣeṣhika-Systemes Manches eingeschlossen ist, was Annambhaṭṭa aus dem Systeme Gotama's entnommen hat. Als bestes Beispiel möge die Lehre von den Pramāṇas dienen.

Die Pramāṇas sind zuerst von Colebrooke als charakteristische Merkmale der verschiedenen indischen Systeme hervorgehoben worden, und wir geben daher zuerst seine Darstellung, obgleich dieselbe jetzt wohl theilweise zu modificiren ist. Die Cārvākas, sagt er, nehmen nur ein Pramāṇa oder Beweismittel an, das der sinnlichen Wahrnehmung. Die Schüler Kaṇāda's und Sūgata's statuiren zwei: sinnliche Wahrnehmung und Schliessen. Die Sāṅkhyas ²⁾ drei: Wahrnehmung, Schliessen und Wort. Die Naiyāyikas vier: Wahrnehmung, Schliessen, Wort und Vergleich. Die Prabhākaras (eine Schule der Mīmāṃsakas) fünf: Wahrnehmung

1) Wenn Kapila z. B. die Lehre von den sechs Kategorien widerlegt, so wissen wir augenblicklich, auch ohne dass es im Sūtra steht, dass es sich hier um die Vaiṣeṣhikalehre Kaṇāda's handle. Und wenn im nächsten Sūtra die sechzehn Padārthas angegriffen werden, so war diess für den Inder eben so gut als ob der Name Gotama's genannt und seine Lehre widerlegt wäre. Der Commentar supplirt denn auch im ersten Sūtra die Vaiṣeṣhikas, im zweiten den Nyāya, etc.

2) Ebenso auch Manu XII, 105, wo der Commentar bemerkt, dass upamāna und arthāpatti* unter Anumāna mitabgegriffen sind.

mung, Schliessen, Wort, Vergleich und Voraussetzung. Der Bhaṭṭa und seine Schüler (eine andere Schule der Mīmāṃsakas) sechs: Wahrnehmung, Schliessen, Wort, Vergleich, Voraussetzung und Nichtsein ¹⁾. Dieselbe Zahl gilt bei den Vedānta-Philosophen, während die Paurāṇikas noch das Mögliche (sam-bhāvi) und das Ueberlieferte (aitihya) hinzufügen, da selbst die sechs Beweismittel der Vedāntins nicht ausreichen würden, um ihre Fabeln zu beweisen ²⁾.

Die Art und Weise wie die Cārvākas die sinnliche Wahrnehmung als einziges Beweismittel oder Mittel des sichern Wissens hinastellen, ersieht man ziemlich klar aus einigen Stellen des Anu-māna-khaṇḍa. Hier fällt nämlich der Cārvāka sogleich mit der Thür ins Haus und leugnet, dass irgend Etwas ausser sinnlicher Wahrnehmung positive Kenntniss zu vermitteln vermöge. Denn ³⁾, sagt er, Schliessen beruht auf einer Vyāpti oder Durchdringung. Diese aber ist oft an Bedingungen (upādhi) geknüpft. Feuer z. B. ist nur dann von Rauch durchdrungen, wenn sich feuchtes Brennholz (als upādhi) findet. Wo dieses fehlt, also z. B. bei glühendem Eisen, da findet sich kein Rauch, und also ist in diesem Falle Feuer nicht von Rauch durchdrungen und somit das eine nicht aus dem andern zu erschliessen. Diese Bedingungen sind nun allerdings theilweise bekannt, und wenn sie in Betracht gezogen werden, so könnte es scheinen, als ob die Vyāpti noch immer anwendbar wäre. Man könnte nämlich sagen, dass überall, wo Feuer ist, Rauch sein muss, vorausgesetzt, dass sich Brennholz dabei findet. Aber selbst diess giebt der Cārvāka nicht zu. Nach ihm bleibt, wenn wir auch die Bedingungen, welche uns bekannt sind, berücksichtigen, noch immer die Möglichkeit, dass noch andere Bedingungen hindernd eintreten, von denen wir gar nichts wissen. Die Vyāpti ist also nicht absolut gültig, das Band (Gesetz, lex), das untrennbar schien, kann sich lockern, und hiermit fällt der ganze inductive Beweis auseinander. Es giebt also für den indischen Materialisten keine zweite Erkenntnissquelle, ausser der sinnlichen Wahrnehmung. Er appellirt an die Erfahrung. Diese ⁴⁾ lehre, dass Dinge, wenn sie hundert Mal als untrennbar verbunden erscheinen, dennoch beim hundert und ersten Male getrennt vorkommen. Im gewöhnlichen Leben könne man nun zwar, wenn man Rauch oder ähnliche Dinge sehe,

1) Pratyaksha, Anumāna, Śabda, Upamāna, Arthāpatti, Abhāva.

2) Vgl. Colebrooke's Miscellaneous Essays, I, 403. Siehe auch Gauḍapāda's Comm. zur Śāṅkhya-kārikā V. (ed. Wilson p. 4.), wo sich einiges Abweichende findet.

3) Atha anumānam na pramāṇam yogyopādhiṇam yogyānupalabdhyā 'athā-
vanyācāye 'py ayogyopādhiṇāṅkāyā vyabhiçārasaṁçayāt.

4) Çataçab sahaçaritatayor api vyabhiçāropalabdheç ca. Loke dhūmādi-
darçanānantaram vahayādivyavahāraç ca sambhāvanāmātrāt, saṁvādena ca
pramāṇyābbhimānād iti na apratyakṣam pramāṇam iti — Na.

ohne Weiteres annehmen, dass sich ein Grund dazu wie Feuer u. dgl. finden müsse. Aber, bemerkt der Cārvāka sehr richtig, diess bringt uns nie weiter als zur Wahrscheinlichkeit. Und wenn auch der gemeine Menschenverstand sich hiermit, namentlich für alle practische Zwecke befriedigt fühlt, und es für absolute Gewissheit hinnimmt, so können wir Philosophen doch unmöglich dem beistimmen, sondern müssen nothgedrungen bekennen, dass es ausser der sinnlichen Wahrnehmung keine weitere Gewissheit, d. h. keinen Beweis, giebt. So weit der Cārvāka.

In der Antwort des orthodoxen Philosophen werden wir sogleich die Gründe finden, weshalb z. B. der Vaiṣeṣhika, neben der sinnlichen Wahrnehmung, eine gleiche Berechtigung für das Schliessen annimmt. Er rückt nämlich zuerst mit einem Argumentum ad hominem vor. Du, Cārvāka, sagt er ¹⁾, hast ja eben in diesem Augenblicke einen Schluss gemacht. Du willst beweisen, dass der Schluss keine absolute Gewissheit bietet, und thust diess, indem Du nachweisest, dass der Schluss dieselben Eigenschaften besitze, als das, was keine absolute Gewissheit bietet. Was Du hierbei sinnlich wahrnimmst, ist nur das Dasein ähnlicher Eigenschaften. Alles Weitere — (dass desshalb der Schluss keine absolute Gewissheit biete) ist eben nichts als ein Schluss.

Hiermit lässt er den Gegner noch nicht los, sondern folgt ihm weiter auf derselben Fährte. Er sagt nämlich ²⁾: Du, Cārvāka, fällst noch in ganz andere Widersprüche mit Deiner Weisheit. Denn was Du da sagst, ist doch wohl an Jemand gerichtet, der, wie Du meinst, entweder in Zweifel oder in Irrthum befangen ist. Woher weist Du denn aber, dass Zweifel und Irrthum existiren? Sie befinden sich ja doch wohl im Geiste eines andern Menschen, und Du kannst sie also nicht mit Deinen fünf Sinnen wahrgenommen haben. Dein ganzer Satz fällt also über den Haufen. Denn ³⁾ wenn man, wie Du, schliessend beweisen will, dass ein Schlussbeweis kein Beweis ist, so hebt sich Beides auf, und es bleibt sich gleich, ob Dein eigener Beweis Beweis ist oder nicht. Ja ⁴⁾, wenn Du beweist, dass Schlussbeweis kein Beweis ist, so folgt, dass selbst die sinnliche Wahrnehmung, welche Du allein für gewiss hältst, keine Beweiskraft hat. Denn dass sie Beweiskraft hat, muss doch auch erst durch Schluss bewiesen werden. Wäre dem nicht so, und verstünde es sich ganz von selbst, dass Sinneseindrücke gewiss sind, wie käme es dann,

1) Apramāṇasūdharmyeṇa 'apramāṇyasādhane dṛiṣṭasādharmyasya anu: mānatvāt.

2) Etadvākyasya sandigdha viparyastānyataram pratyarthavattvāt tayoḥ ca parakīyayor apratyakṣatvāt.

3) Anumānam apramāṇam iti vākyasya prāmāṇyāprāmāṇyayor vyāghātāc ca.

4) Api ca anumāṇāpramāṇaye pratyakṣasya apy apramānatvāpatteḥ, prāmāṇyasya 'anumeyatvāt, svataḥ ca prāmāṇyagrahe tatsamānyānapapatteḥ.

dass wir zuweilen zweifelhaft sind, und nicht gewiss wissen, was wir sehen oder hören?

Hiermit wäre nun zwar der Cārvāka abgefertigt, aber die Frage, wie es neben der sinnlichen Wahrnehmung noch eine andere gleich sichere Quelle der Erkenntniss geben könne, ist damit noch keineswegs gelöst. Die ganze Argumentation, wie wir sie hier nach dem Anumānakhaṇḍa dargestellt haben, ist mehr eine Spielerei, wie sie in einer Einleitung wohl zu entschuldigen ist.

Was folgt, wird schon ernsthafter, und es mag hier, als eine theilweise Erklärung des zweiten Pramāṇa's, nämlich des Schliessens, seine Stelle finden. Es heisst hier gleich zu Anfang, dass, um die unmittelbare Gewissheit des Anumāna zu beweisen, vor allen Dingen bestimmt werden müsse, wie man eine Vyāpti, d. h. ein durchgängiges Gesetz, findet. Bevor diess geschehen kann, muss aber erst eine Definition der Vyāpti gegeben werden, und so wird zuvörderst die Frage aufgeworfen: „Was ist denn die Vyāpti, welche als Mittel zu einem Schlusse dienen kann?“¹⁾ Als Antwort erhalten wir jedoch keine directe Definition, sondern zuerst eine Aufzählung alles dessen, was die Vyāpti möglicherweise sein könnte, aber nicht ist. Der Inder meint offenbar, dass es oft eben so gut ist, zu wissen, was ein Ding nicht ist, als zu wissen, was es ist, und er nähert sich daher langsam wie ein Pilgrim, und auf allen möglichen Umwegen dem Heiligthume der Wahrheit. Also zuerst: „Vyāpti ist nicht das Nicht-ausreissen“²⁾. Vyāpti ist vielleicht früher einmal auf diese Weise definiert worden (nämlich als Nicht-ausreissen), und wahrscheinlich haben sich frühere Philosophen bemüht, diese Definition gegen Einwürfe zu vertheidigen. „Nicht-ausreissen“ kann nämlich auf fünf verschiedene Arten ausgelegt und gerechtfertigt werden, obgleich auch dann, wie wir sehen werden, das wahre Wesen der Vyāpti noch keineswegs erschöpft ist. Wir geben zuerst die fünf Auslegungen, und sodann die Widerlegung, wodurch alle fünf als unzureichend hingestellt werden.

Erstens³⁾, also, Nicht-ausreissen soll bedeuten, sich nicht bei Dingen finden, welche das Nichtsein des Zubeweisenden besitzen. Diess, angewendet auf unser Beispiel („Rauch ist durchdrungen von Feuer“), giebt, Rauch findet sich nicht bei Dingen, welche das Nichtsein des Feuers besitzen, d. h. Rauch findet sich nicht, wo sich nicht Feuer findet.

Zweitens⁴⁾, sagt man, Nichtausreissen sei so viel als sich nicht bei Dingen finden, welche das Nichtsein des Zubeweisenden

1) Nānu anumitibetavyāptijñāne kā vyāptiḥ?

2) Na tāvad avyābhicāritatvam.

3) Tad dhi na sādhyābhāvavādavṛttitvam.

4) Sādhyavadbhāvasādhyābhāvavādavṛttitvam.

besitzen, nur müssen diese Dinge von dem, was das Zubeweisende besitzt, verschieden sein, d. h. nicht etwa ein Theil davon sein¹⁾; sonst könnte man sagen: Der Herd besitzt nicht das Nichtsein des Zubeweisenden, d. h. er ist feurig, und doch findet sich, z. B. in seinem untersten Theile, Rauch nicht.

Drittens²⁾, sagt man, Nichtausreissen ist soviel als „Nicht an demselben Orte sich befinden, wo sich Etwas findet, was sich nicht finden kann zugleich mit dem, was mit dem, was notwendig von dem gefordert wird, was das Zubeweisende besitzt“. Das heisst also, Rauch findet sich nicht an demselben Orte wo eine Ueberschwemmung ist; denn eine Ueberschwemmung kann sich nicht zugleich finden wo die Bedingungen sind, welche z. B. ein brennender Küchenherd fordert.

Viertens³⁾, sagt man, Nichtausreissen sei das Fordern des Nichtseins aller der Dinge, welche das Nichtsein des Zubeweisenden besitzen. Also wenn wir sagen, der Rauch ist von Feuer durchdrungen, so meinen wir, dass der Rauch das Dasein von Flüssen, Seen und allen andern Dingen ausschliesst, welche das Nichtsein des Feuers besitzen.

Fünftens⁴⁾, Nichtausreissen soll dasselbe sein, als sich nicht in irgend andern Dingen finden, ausser in denen, welche zugleich das Zubeweisende besitzen. Also dass Rauch sich nur bei Dingen findet, welche Feuer haben.

Diess sind die fünf Arten, wie das Nichtausreissen verkläusulirt werden kann, und wahrscheinlich wirklich verkläusulirt worden ist. Aber trotz dem bleibt die Definition der Vyāpti durch „Nichtausreissen“ unzulänglich, weil sie nämlich nicht auf den Fall passt, wo es ein „nur positives“ Beispiel giebt (vgl. VI, 239). Dass heisst, diese Definitionen würden hinreichen, z. B. bei Rauch und Feuer, wo man zeigen kann, dass Rauch sich nicht ohne Feuer, und Feuer (sub conditione) sich nicht ohne Rauch findet. Ebenso bei Erde und Duft, wo man wenigstens zeigen kann, dass Duftlosigkeit sich nirgends findet, ausser bei dem, was nicht-erdig ist. Aber wo man z. B. von Kennbarkeit auf Nennbarkeit schliesst, wo man sagt „Alles was kennbar ist, ist nennbar (d. h. wo man nach scholastischer Terminologie, ein universales — affirmatives — substitutives Urtheil bildet) ist es unmöglich das Nicht-davonlaufen als Definition der Vyāpti gelten zu lassen, weil in diesem Falle ein Davonlaufen undenkbar und somit unwiderlegbar ist.

Es würde uns hier zu weit abführen, wollten wir der immer mehr und mehr sich verwickelnden Entwicklung dieses Gegenstandes

1) Wenn dieser etwas dunkle Fall richtig aufgefasst ist, so könnte man ihn mit τὸ παρὰ τὸ πᾶν καὶ τὸ ἀπλῶς bei Aristoteles (S. E. cap. V.) vergleichen.

2) Sādhyavatpratiyogikānyonyābhāvāsāmānādhikaranyam.

3) Sakalasādhyābhāvavannisthābhāvapratyogitvam.

4) Sādhyavadanyāvṛttitvam vā.

folgen. Schon aus dem Bisherigen ist es hinlänglich klar, dass der Nerv des indischen Schlusses in der Vyāpti liegt. Alles Uebrige ist nur formelle Deduction, um die sich der Inder selbst wenig kümmert. Sind wir einmal im Besitze einer Vyāpti, oder eines absoluten durchgehenden Gesetzes, so kommt es nur darauf an, in einem Subjecte etwas zu entdecken, wodurch es Theil oder Glied einer Vyāpti werden kann. Ist es einmal Glied einer Vyāpti geworden, so ist es selbst von etwas Anderem durchdrungen, d. h. mit etwas Anderem untrennbar verbunden, und es folgt, dass dieses Andere dem Gegenstand ebenso zukommt, als das, was ihn zuerst zum Glied der Vyāpti erhob. *Nota notae est nota rei.* Wissen wir, dass, als ein durchgängiges Gesetz, Rauch von Feuer durchdrungen ist, und nehmen sinnlich wahr, dass der Berg Rauch hat, so wissen wir, obgleich wir es nicht sinnlich wahrnehmen, dennoch mit derselben Gewissheit, dass der Berg Feuer hat. So heisst es denn auch in den Sūtras Kapila's, dass unser Wissen von übersinnlichen (i. e. nicht-sichtbaren) Dingen durch Schliessen ermöglicht werde ¹⁾, und das Schliessen selbst wird definiert als Kenntniss des Verknüpften durch Wahrnehmung der Verknüpfung ²⁾. Verknüpfung (Pratibandha) ist hier dasselbe als Durchdringung (Vyāpti).

Das dritte Erkenntnissmittel bei Annambhaṭṭa war Vergleichen oder Upamāna. Wir betrachten aber zunächst das vierte, nämlich das Wort, Ćabda, da die Sāṅkhyas dieses als drittes und letztes Erkenntnissmittel anerkennen, und weil Upamāna, wie sich später zeigen wird, in der That nur ein durch Ćabda vermitteltes Anumāna ist. Kapila sagt entschieden, dass es nur drei Arten der Erkenntniss giebt, und nicht mehr, da drei hinreichen um Alles zu beweisen ³⁾. Diese drei sind sinnliche Wahrnehmung, Schliessen und Wort. Unter „Wort“ aber versteht Kapila die Aussage eines Gewährsmannes ⁴⁾, und, wie es scheint, nur in Bezug auf solche Dinge, welche weder durch sinnliche Wahrnehmung noch durch Schliessen zu erkennen sind ⁵⁾. Im Tattvasamāsa wenigstens heisst es: „Dasjenige, was weder durch die Sinne noch durch Schluss bewiesen wird, wird aus den Worten eines Zeugen be-

1) Kap. Sūtra I, 61. Acāṅkṣhāṇām anumānena bodho dhūmādibhir iva vahnor.

2) K. S. I, 101. Pratibandhadṛiṣaḥ pratibaddhajnānam anumānam.

3) K. S. I, 89. Trividham pramāṇam, tatsiddhau sarvasiddher nādhikyasiddhiḥ.

4) Āptopadeṣaḥ ṣabdaḥ.

5) So heisst es im Commentar zu I, 61: „Es ist zu bemerken, dass Dinge, welche durch Schliessen nicht zu beweisen sind, durch die heilige Ueberlieferung (Āgama) bewiesen werden. In diesem Lehrbuche aber ist das Schliessen die Hauptsache, und deshalb ist das Schliessen allein besonders genannt als Mittel zur Erkenntniss des Uebersinnlichen, ohne dass die Tradition dabei unberücksichtigt bleiben sollte.“

wiesen; z. B. Indra der König der Götter, die nördlichen Kurus, der goldene Meru, die Apsarusen im Himmel u. s. w. Alle diese sind weder durch sinnliche Wahrnehmung noch durch Schluss zu beweisen. Die Weisen aber, wie Vaçishṭha, bezeugen, dass Indra und die Kurus existiren. Ausserdem die heilige Ueberlieferung. Ein passender Zeuge heisst der, welcher seine Pflicht nicht versäumt, der frei ist von Liebe und Hass, der Weisheit und Tugend besitzt.“ Dass ein Philosoph wie Kapila das Zeugniss oder das Wort auf gleiche Stufe stellt mit der sinnlichen Wahrnehmung und dem Schlusse, ist auffallend. Der Grund liegt wohl hauptsächlich in dem Wunsche, den Lehren der Veda eine gewisse philosophisch haltbare Bedeutung zu verschaffen. Diess geschieht indem man schliesst, dass Brahma ¹⁾ oder Andere, von denen die Veda herrühren, gültige Zeugen sind. In diesem Falle wäre also auch hier das Schliessen das wahre Erkenntnissmittel. Ursprünglich scheint unter Çabda das Wort verstanden zu sein, welches als Mittel zum Verständniss dient ²⁾. So hat es auch Hr. Barthélemy Saint-Hilaire in seiner scharfsinnigen und umfassenden Abhandlung „Sur le Sāukhya“ (pag. 35.) aufgefasst. „Ohne Zweifel, sagt er, ist das Zeugniss unter gewissen Bedingungen ein Erkenntnissmittel, und besitzt dieselbe Gewissheit als Sinnesindruck oder Schliessen. Niemand leugnet diess: aber hier, wo Kapila classificirt, scheint es in der That unrecht, das Zeugniss, welches stets von der sinnlichen Wahrnehmung abhängt, auf gleiche Stufe mit dieser zu stellen“. Den Grund dazu erblickt Hr. Barthélemy St. Hilaire gewiss sehr richtig „in einem Ueberbleibsel von Verehrung für die heilige Ueberlieferung der Vedas. Kapila erkläre zwar, dass die Philosophie über der Religion stehe, aber er breche doch nicht ganz mit dieser. Er folge ihr zwar nicht, aber er leugne sie doch auch nicht, und billige gewissermassen ihre Bestrebungen ohne an ihre Wirksamkeit zu glauben.“ Ja sogar für übersinnliche oder ekstatische Wahrnehmung hält Kapila einen Platz in seinem Systeme offen. Denn nachdem er sinnliche Wahrnehmung ³⁾ erklärt hat, als „ein Erkennen, welches die Gestalt eines Gegenstandes ausmacht, sobald es mit ihm in Verbindung tritt“, so fährt er fort im 92sten Sūtra und bringt auch die Gesichte der Yogins auf diese Definition zurück. Denn, sagt er, entweder sind diese Gesichte nicht sinnlicher Art (Sūtra 91), und dann haben wir hier gar nichts mit ihnen zu schaffen; oder sie sind sinulicher Art, und dann nehmen wir an, dass derjenige.

1) R. S. I, 99. Siddharūpabodhṛitvād vākyārthopadeçaḥ. Comm. hiranya: garbhādinām siddharūpasya yathārthasya bodhṛitvāt tadvaktrikāyurvedādīprā: mānyena 'avadhṛitāc ca 'eshām vākyārthopadeçaḥ pramāṇam iti çeṣaḥ.

2) R. S. I, 102. Comm. tathā ca योग्यं çabdaḥ, tajjanyajñānam çabdā: khyopramāṇam ity arthaḥ. Phalam ca pauroṣheyaḥ çabdabodha itī.

3) R. S. I, 90. Yatsambaddham sat tadākārolekhi vijñānam tat pratyakṣam.

welcher zu dieser Höhe (des Yoga) gelangt ist, wirklich mit Gegenständen in Verbindung tritt, die zwar nicht-gegenwärtig, aber desshalb doch nicht weniger wirklich sind.

Ehe wir nun das Wort, i. e. das dritte Erkenntnissmittel der Sāṅkhyas verlassen und zum Upamāna der Naiyāyikas übergehen, ist noch zu bemerken, dass die Definition von Ćabda, wie sie Gotama (1, 7) giebt, wörtlich dieselbe ist, als die wir bei Kapila fanden. Doch macht Gotama einen Unterschied zwischen Worten, welche einen sinnlichen und einen übersinnlichen Gegenstand bezeichnen. Im ersteren Falle giebt es neben dem Erkenntnissmittel, welches im Worte, als solchem, liegt noch ein anderes, nämlich das der sinnlichen Wahrnehmung. Im zweiten Falle ist das Wort als solches Kläger und Zeuge.

Das vierte Erkenntnissmittel, nämlich das Vergleichen, scheint eine Erfindung der Naiyāyikas, wenigstens insofern als es als selbstständige Quelle der Erkenntniss betrachtet wird. Die Beispiele aus dem Commentar zu Gotama sind bekannt. Annambhaṭṭa erklärt den Verlauf der Sache etwas ausführlicher. Er sagt: „Das Mittel zu einem Vergleich (als gewusst) ist das Vergleichen. Der Vergleich (als gewusst) besteht in der Kenntniss des Verhältnisses zwischen dem Namen eines Dinges und dem Dinge selbst. Als Mittel dazu dient das Wahrnehmen einer Aehnlichkeit, und der weitere Process besteht darin, dass man sich der Bedeutung eines Namens in seinem ganzen Umfang erinnert. Zum Beispiel: Jemand, der nicht weiss, was durch das Wort Gavaya (Bos Gavaeus) ausgedrückt wird, hört von irgend einem Waldbewohner, dass der Gavaya einem Ochsen ähnlich sei. Er geht darauf in den Wald, und während er sich der Rede des Waldbewohners erinnert, sieht er ein Etwas, was einem Ochsen ähnlich ist. Unmittelbar darauf entsteht in ihm der Vergleich (Upamiti), dass diess Etwas das sei, was mit dem Worte Gavaya ausgedrückt werde.“ Vergleich ist also, wie man sieht, ein ziemlich unpassendes Wort für Upamiti, aber es giebt keines, welches der eigenthümlichen indischen Vorstellung näher käme. Upamiti beruht nämlich auf Aehnlichkeit sowohl als Uuähnlichkeit, und es ist ebenfalls Upamiti, wenn man auf den Satz, dass das Kameel durch seinen langen Hals von den übrigen Thieren verschieden ist, die Vermuthung gründet, dass ein Kameel nicht mit dem Namen Elephant zu belegen sei. Als drittes Beispiel giebt Viĉvanātha die Mudgaparṇī-Pflanze. Man weiss, sagt er, im Allgemeinen, dass eine Pflanze, welche der Mudgaparṇī ähnlich ist, als Gegengift wirkt. Man sieht in einer Pflanze eine gewisse Aehnlichkeit mit der Mudgaparṇī und vermuthet, dass diese Pflanze ein Gegengift enthält.

Diese vier Pramānas oder Erkenntnissmittel sind die wichtigsten in der Geschichte der indischen Philosophie. Die übrigen sind von geringerer Bedeutung und werden theilweis im Folgenden zu behandeln sein. Der Grund, warum wir diese vier Pra-

mānas besonders erwähnt und je nach den verschiedenen Systemen indischer Philosophen erläutert, war, um zu zeigen, dass in diesem Punkte, d. h. in der Vierzahl der Pramāṇas, Annambhaṭṭa dem Systeme Gotama's und nicht dem Systeme Kaṇāda's folgt. Kaṇāda's Lehre über die Pramāṇas findet sich im neunten Adhyāya. Leider steht mir hierfür nur ein und zwar nicht sehr leserliches MS. zu Gebote (E. d. H. 232), welches Text und Commentar enthält. Der Commentar wird dem Miçra Sri Çankara, dem Sohne Miçra Bhavanātha's zugeschrieben. Wir finden hier Colebrooke's Angabe, dass Kaṇāda nur zwei Erkenntnismittel statuirt, vollkommen bestätigt. Nachdem das Pratyakṣa, d. h. die sinnliche Wahrnehmung, behandelt ist, wobei auch hier auf die wunderbaren Gesichte der Yogins Rücksicht genommen wird, heisst es, dass, da es zwei Arten des Pramāṇa gäbe, jetzt das zweite, nämlich das Laingika ¹⁾ zu erörtern sei. Während aber hier (p. 75, a) der Commentar die Zweitheiligkeit des Pramāṇa's behauptet, so hat er im Vorhergehenden doch auch eine Viertheiligkeit, wenn nicht des Beweisens, so doch des Kennens zugestanden. Es heisst nämlich (p. 71. a) ²⁾, dass Kennen zweifach sei, sicheres Wissen und unsicheres Wissen; und dass das sichere Wissen wiederum vierfacher Art sei, sinnlich, erschlossen, offenbart, und überliefert. Diese vier Arten des Wissens werden wieder erwähnt, wo es sich darum handelt, alles Wissen auf die zwei Erkenntnismittel zurück zu führen. Das „laingika - pramāṇam“ wird zuerst erklärt als „lingāj jātam“, aus Kennzeichen hervorgegangen, und Kennzeichen (lingam) wird umschrieben durch „die Eigenschaft eines Subjects, welche eine Durchdringung besitzt“ (vyāptivigīṣṭaḥ pakṣadharmah). Darauf folgt die Frage ³⁾, ob das Kennzeichen selbst, oder aber die Ueberlegung der Kennzeichen den Schluss hervorbringt, eine Frage, die gewöhnlich zu Gunsten der zweiten Ansicht entschieden wird. Der Schluss selbst wird so dargestellt, dass der Rauch ⁴⁾ entweder das Mittel ist, als dessen Wirkung oder logische Folge das Feuer gilt; oder indem der Rauch das Zudurchdringende, das Feuer aber das Durchdringende ist. Hierauf folgt der schon aus Annambhaṭṭa's Compendium bekannte Passus über die zwei Arten des Schlusses.

1) Pratyakṣam ca ... nirūpitam. Idānim pramāṇam dvividham pratyakṣam laingikam ... iti yad vibhaktam tatra laingikam idānim nirūpyitum upakṛte mate. — Die Lesart Laingika statt Laingika ist so constant im MS., dass ich sie nicht zu ändern wage.

2) Tac ca jñānam dvividham, vidyā ca avidyā ca. Vidyā ca caturvidhā pratyakṣa - laingika - çābda - āśra - lakṣaṇā; avidyāpi caturvidhā, samāñya - viparyaya - svapnāndhyavasāyalakṣaṇā.

3) Etena lingam eva 'anumitikanam. na tu tasya parāmarça iti cen na. etc.

4) Sādhanaśya dhūmāder idam sādhyam vahnyādi. yadvā aśya vyāpakasya vahnyāder idam vyāpyam dhūmādi.

für uns selbst und für Andere ¹⁾. Diess beweist somit, was in Indien selbst in Frage gestellt worden ist, dass die Vorstellung von einem rhetorischen Beweis als verschieden vom logischen, wenn auch nicht in Gotama's und Kanāda's Sūtras nachweisbar, dennoch weit älter als Annambhaṭṭa ist. Die fünf Glieder, aus denen der rhetorische Beweis besteht, scheinen auf den ersten Anblick, ebenso wie die vier Pramāṇas, ursprünglich aus der Schule Gotama's zu stammen. Auch stimmt diess mit dem Character der beiden Systeme, da Gotama seine Hauptaufmerksamkeit auf die Form des Syllogismus wendet, während Kanāda sich mehr mit der Bildung der Vyāpti, und den metaphysischen Grundlagen des Syllogismus beschäftigt. Es ist jedoch hiergegen zu bemerken, dass uns im Folgenden ausdrücklich fünf Namen für die fünf Glieder des Syllogismus angegeben werden, welche den Vaiṣeṣhikas eigenthümlich sein sollen. Wir lesen nämlich im MS.: „Das erste der fünf Glieder heisst das Versprechen (Pratijñā). Es dient dazu, um in kurzen Worten nichts weiter als den Gegenstand des zu bildenden Schlusses kennen zu lehren. Das zweite Glied ist der Grund (Hetuḥ), welches im Ablativ das betreffende Mittel enthält. Das dritte Glied oder die Anführung (Udāharaṇam) lehrt, dass das betreffende Beweismittel und das Zubeweisende sich nie ohne einander finden ²⁾. Das vierte Glied oder die Herbeiziehung (Upanaya) zeigt an, dass der Grund, welcher nicht ohne das Zubeweisende sein kann, dem Subjecte zukommt. Die Deduction (Nigamana) oder das fünfte Glied zeigt an, dass dem Subjecte das zukommt, was zu beweisen war. Das Argument geht also folgendermassen vor sich ³⁾: I. Ein Wort ist vergänglich, II. weil es künstlich hervorgebracht ist. III. Alles was künstlich hervorgebracht ist, ist vergänglich; IV. und dieses, das Wort, hat das Attribut des von-Vergänglichkeit-durchdrungenen Künstlich-Hervorgebrachtseins; V. desshalb ist es vergänglich. Die Namen der Vaiṣeṣhikas für diese fünf Glieder haben die folgende Bedeutung: Versprechen, Nachweisung, Aufzeigung, Zuziehung, Wiederholung.

1) Tac ca anumānam dvividham svārtham parārtham ca. — Tāni ca vākyāni pratijñā-hetu-udāharana-upanaya-nigamanāni. Tatra pratijñā uddeśyānumity-anumānatiriktavishayakaḥābdajñānajanakam nyāyavayavavākyam. Hetuḥ ca prakṛitasādhanaḥgatapancamyanto nyāyavayavah. Udāharaṇam tu prakṛitasādhyaśādhanaśādhavābhāvaḥpratiṣṭadako nyāyavayavah. Upanayaḥ ca 'avināśbhāvaḥviśiṣṭasya hetoḥ pakṣhavaḥviśiṣṭyapratipādako nyāyavayavah. Nigamanam tu pakṣhe prakṛitasādhyaḥviśiṣṭyapratipādako nyāyavayavah.

2) Man bemerke die Aehnlichkeit mit der Aristotelischen Ausdrucksweise: ἡδύνατον ὡς ἐστὶν τοῦ ἐν ᾧ ἐστίν. Arist. Categ. cap. II.

3) Evam ca pravartate nyāyah. Ḡabdo 'nityah; kṛitakatvāt; yadyat kṛitakam tad anityam; anityatvavyāpyakṛitakatvavānc cāyam; tasmād anityah. — Eshām eva pratijñā-apadeṣa-nidarṣana-anusandhāna-pratyāmnyā ityarthā Vaiṣeṣhikāṇām sanjñāḥ.

Es folgt hierauf der Abschnitt, der für uns am wichtigsten ist, nämlich die Zurückführung aller Pramāṇas auf zwei ¹⁾. Die Worte Kaṇāda's, an welche sich diese Betrachtungen knüpfen, sind sehr kurz. Er begnügt sich mit einem Sūtra: „*Hierdurch* (nämlich durch das Laingika) *ist das wörtliche Beweismittel erklärt.*“ ²⁾ Der Commentar jedoch führt diess weiter aus, und zwar wiederum fast in derselben Weise als Annambhaṭṭa, der wahrscheinlich aus diesem oder aus einem sehr ähnlichen Commentar der Vaiṣeṣika-Schule geschöpft hat. Ich gebe die Stelle aus Annambhaṭṭa, da sie kürzer und deutlicher ist als der handschriftliche Commentar. Annambhaṭṭa sagt ³⁾, „dass unter Wort der Satz eines Zeugen zu verstehen sei, und dass derjenige, welcher die Wahrheit sage, ein Zeuge sei. Ein Satz aber sei eine Anzahl von Wörtern, wie z. B. Bringe die Kuh; Ein Wort sodann habe stets eine Bedeutung, und die Bedeutung eines Wortes sei das Uebereinkommen, dass vermittelt eines bestimmten Wortes ein bestimmter Gegenstand verstanden werde. Damit aber ein Satz verständlich sei, müsse er drei Eigenschaften haben, Construction, Widerspruchslosigkeit und Continuität. Construction besteht darin, dass ein Wort, wenn es nicht mit einem andern verbunden ist, für sich selbst uns kein Verständniss eines zusammenhängenden Gedankens giebt. Widerspruchslosigkeit besteht darin, dass nicht ein Wort den Sinn des andern aufhebt, und Continuität darin, dass die Worte nicht in zu langen Pausen ausgesprochen werden. Ein Satz ohne Construction kann kein Erkenntnissmittel oder Pramāṇa sein. Wenn man z. B. sagt: Ochs, Pferd, Mensch, Elephant, so können wir daraus nichts lernen, weil die Construction fehlt ⁴⁾. Wenn man sagt: „Bewässere mit Feuer“, so ist diess wiederum kein Pramāṇa, weil es eine Unmöglichkeit enthält. Wenn man endlich sagt: „Bringe die Kuh“, die Worte aber nicht zusammen,

1) Pramāṇāntarāni laingike 'ṣṭarbhāvayitum prakaraṇāntaram ārabhate.

2) Etena cābdam vyākhyātam.

3) Āptavākyaṃ cābdam. Āptas tu yathārthavaktā. vākyaṃ padasamūhah. yathā gām ānayetī. Çaktam padam. Asmāt padād ayam artho boddhavya iti [icvarecchā] sanketah çaktiḥ. —

Ākāṅkṣhā योग्यता सन्नधिषेया वākyaarthajñānahetuh. Padasya padāntara-vyatiropaprayuktānvayānanubhāvakatvam ākāṅkṣhā. Arthābhādhō योग्यता. Padānam avilambena 'uccāraṇam sannidhiḥ. —

Ākāṅkṣhādirahitam vākyaṃ apramāṇam yathā gaur aṣvaḥ puruṣo hastiḥ na pramāṇam ākāṅkṣhāvirahāt. —

Agatā since iti na pramāṇam योग्यताविरहāt. —

Prahare prahare 'sahocāritāni gām ānayetīdipadāni na pramāṇam sannidhyabhāvāt.

Vākyaṃ dvividham vaidikam laukikam ca. Vaidikam icvarekīrtitvāt sarvaṃ eva pramāṇam. Laukikam tv āptoktam pramāṇam, anyad apramāṇam.

4) Diess erinnert wieder auffallend an Aristoteles Categ. cap. 2. τῶν λεγομένων τὰ μὲν κατὰ συμπλοκὴν λέγεται, τὰ δ' ἀνευ συμπλοκῆς. τὰ μὲν οὖν κατὰ συμπλοκὴν ὅλον ἄνθρωπος τρέχει, ἄνθρωπος νικᾷ. τὰ δ' ἀνευ συμπλοκῆς ὅλον ἄνθρωπος, βοῦς, τρέχει, νικᾷ.

sondern in Zwischenräumen von je einer Nachtwache ausspricht, so können sie nichts gelten wegen des Mangels an Continuität. Worte sind nun entweder vedisch oder profan. Vedische Worte sind stets gültig, weil sie vom Herrn gesprochen sind. Profane Worte sind gültig, wenn sie von einem guten Zeugen herrühren, sonst nicht.“

Ziemlich dieselbe Auseinandersetzung, nur etwas ausführlicher, findet sich in den Commentaren zu unserm Sūtra: „Hierdurch ist das wörtliche Beweismittel erklärt.“ Während aber Annambhaṭṭa das Wort als Beweismittel unabhängig für sich bestehen lässt, führt es Kaṇāda in seinem Sūtra, und noch mehr der Commentar auf das zweite Pramāṇa, d. h. auf den Schluss, zurück, und zwar desshalb, weil es doch wiederum eines überlegenden Schliessens bedarf, um die Verständlichkeit und Gültigkeit eines Wortes zu bestimmen.

Ehe nun der Commentar zum Upamāna übergeht, sagt ¹⁾ er erst noch ein paar Worte über ein anderes Pramāṇa, welches bis jetzt noch nicht erwähnt worden ist. Dieses ist Ceshṭā oder Geberdenspiel. Dass Ceshṭā diese Bedeutung hat, wird mehr als wahrscheinlich durch die Herbeiziehung einer ziemlich parallelen Stelle im Sāhitya-Darpaṇa ²⁾. Hier sind nämlich vorher die Andeutungen behandelt worden, welche in den Worten selbst liegen (cāhḍī vyanjanā); und es schliesst sich hieran die Betrachtung der Andeutungen, welche in den Dingen liegen (ārthyī vyanjanā). Eine von diesen heisst Ceshṭā, und zwar wird sie durch folgendes Beispiel erklärt: „Wenn die Geliebte sieht, dass ihr Freund wissen möchte, um welche Zeit er sie treffen kann, so drückt sie den Lotus zusammen, mit dem sie spielt, und winkt ihm zu mit lachendem Auge.“ Hiermit weiss der Geliebte, dass er gegen Abend kommen soll, denn diess ist die Zeit, wo der Lotus seine Blüthen schliesst. Aehnliche Beispiele giebt auch der Commentar zu Kaṇāda. Aber er fügt hinzu, dass das Geberdenspiel doch nur wieder vermittelt eines Wortes, an welches es erinnere, und welches wie ein geschriebenes Wort im Gedächtnisse ³⁾ hafte, Mittheilung bewirken könne; dass also Geberdenspiel, ebenso wie das Wort selbst, zum Laingika gehöre. Es kommen dabei manche interessante Punkte zur Sprache, z. B. dass bei den Taubstummten (Eḍamūka) die Mittheilung durch Geberden des vermittelnden Wortes entbehre, wobei denn auch auf den Unterricht und die Dressur der Pferde und Elephanten Rücksicht genommen wird. Andere Beispiele für Geberdensprache sind, dass man beim ersten

1) Kocī ceshṭā pramāṇāntaram iti vadanti.

2) Vgl. Sāhitya-Darpaṇa, ed. Röer et Ballantyne p. 35. u. p. 19.

3) Ceshṭā dvividhā, kṛitasamayā, akṛitasamayā ca. Tatra kṛitasamayā [abhiprāyaṣam] cābdam smārayati, na tu saṃsargapramāṇam api janayati. Lipivat smṛityārūḍhaḥ cābda eva tatra pramāṇam, cābdasya ca lingatvam uktam.

Blasen der Muscheln (Trompeten) abmarschirt, oder beim Aufheben der Hand zuschlägt u. s. w. In keinem Falle, heisst es aber, kann man durch Geberden eine Construction ausdrücken, und es ist klar, dass überall zwischen der Geberde und ihrem Verständniss das Wort in der Mitte liegt.

Das nächste Pramāṇa, welches Kauṇḍa, nach dem Commentare zu urtheilen, zum Laingika rechnet, ist das Uebertragen eines Wortes oder das Upamāna, was gewöhnlich durch Vergleich übersetzt wird. Es besteht darin, den Gegenstand zu errathen, der durch ein Wort bezeichnet wird, von dem man nur weiss, dass es etwas, gewissen andern Dingen Aehnliches, ausdrückt. Die Auseinandersetzungen sind fast wörtlich dieselben als in Anambhaṭṭa, nur dass der Vaiṣeṣika das Upamāna, mittelst des Ābda, auf das Laingika zurückführt ¹⁾.

Dasselbe geschieht darauf mit der Arthāpatti ²⁾, oder Voraussetzung. Was unter Voraussetzung im technischen Gebrauche zu verstehen sei, lernen wir am besten aus dem Beispiele. Dieses lautet: „Wenn man durch das sicherste Pramāṇa, d. h. durch sinnliche Wahrnehmung, weiss, dass Caitra, der in diesem Hause lebt, nicht zu Hause ist, so setzt man voraus, oder es liegt in der Sache selbst, dass er ausgegangen ist. Oder, wenn Devadatta am Tage nicht isst und doch fett wird, so versteht es sich von selbst, dass er sich in der Nacht etwas zu Gute thut.“ Es ist nicht schwer nachzuweisen, wie dieses Erkenntnissmittel wiederum auf die Regeln des Laingika zurückzuführen ist.

Das nächste ³⁾ Pramāṇa ist Sambhava oder Möglichkeit, bei Colebrooke Sambhavi. Es scheint dieses in doppelter Weise gebraucht zu werden, theils in Rücksicht auf das Ganze und seine Theile, theils in Rücksicht auf das Subject und seine möglichen Attribute. Im ersten Falle haben wir bei Maassen die Möglichkeit eines Droṇa, wenn es eine Khāri giebt, und die Möglichkeit eines Āḍhaka, wenn es einen Droṇa giebt ⁴⁾. Ebenso wird Hundert vom Tausend vorausgesetzt. Etwas ⁵⁾ anderes ist es aber,

1) Tatra upamānam tāvad anomānam Ābaddhvārā. Tathā hi gosadriṣṭo gavaya iti vākyam tāvad āraṇyakena kidrīḡ gavaya iti nāgarakajīnāsāyām abhidhiyate. Tatra yo gosadriṣṭaḥ sa gavayaĀbaddhvācyo iti sāmānādhikarāṇyabalād atideḥvākyam cṛavānam anantaram eva parichinatti. Vanam gatam tu tādriṣam piṇḍam upalabhyā ayam asau gavayavācyo iti pratibandhathe.

2) Arthāpattir apy anumānam eva. Tathā hi dṛiṣṭārthāpattis tāvaj jīvataḥ Caitrasya grīhāsattvena dṛiḡhatarapramāṇādvadhiṭena bahiḥsattvam kalpayanti. Tatra 'upapādyopapāḍakayor vyāpyavyāpakabhāvādvadhiṭānādhinaiva bahiḥsattva-pratitīḥ. Bhavati hi jīvato grīhāsattvam bahiḥsattvena saha-caritam; bahiḥsattvam vinā jīvato grīhāsattvam anupapannam iti va jñānam.

3) Sambhavo 'py anumānam eva, tadudāharaṇam hi bhavati. Khāryām droṇaḥ sambhavati, droṇa āḍhakam sambhavati, sahasre ṣaṭam ityādi.

4) Vgl. Lilāvati, Colebrooke pag. 3.

5) Brāhmaṇe vidyā sambhavati, kṣatṛiye ṣauryam ityādi tat pramāṇam eva na bhavati, anicḥāyakatvāt.

wenn ich bei einem Brahmanen die Wissenschaft, bei einem Kshatriya die Tapferkeit als möglich statuire. Hier nämlich ist die Annahme erst noch zu beweisen.

Wir kommen nun zum Nichtsein ¹⁾, was unabhängig für sich ein Mittel der Erkenntniss sein soll, weil ebenso wie man von einer Wirkung auf die Ursache schliesst, es einen Schluss vom Nichtsein einer Wirkung auf das Nichtsein der Ursache geben müsse. Dieser beruhe nicht auf einer Vyāpti, und sei also verschieden vom Anumāna. Diese Ansicht wird hier in derselben Weise als im Vedānta-çikhāmaṇi dem Bhaṭṭa, einer der Hauptautoritäten der Mīmāṃsakas, zugeschrieben. Bhaṭṭa statuirt ein Pramāṇa, welches er Anupalabdhi, Nichtwahrnehmen, nenne, und welches auf dem Erdboden und sonst das Nichtsein von Dingen auffasse, und zwar nicht nur bei sinnlichen, sondern auch bei übersinnlichen Dingen. Im ersteren Falle nun rechnet es der Commentar zum ersten Pramāṇa Kapāda's, nämlich der sinnlichen Wahrnehmung. Im zweiten Falle aber zum Laingika oder dem erschlossenen Wissen.

Das letzterwähnte Pramāṇa ist Aitihya ²⁾, oder das „On dit“. Tiefer konnte man allerdings nicht steigen, denn Aitihya wird hier wirklich erklärt, nicht etwa als anerkannte Tradition, sondern als ein Gerede, das von einem zum andern geht, ohne dass man seinen Urheber kennt. Es war also nicht schwer, dieses aus der Reihe der Pramāṇas zu streichen. Fassen wir aber Aitihya als gleichbedeutend mit Sage, in welchem Sinne es z. B. im Taittirīyāranyaka ³⁾ gebraucht wird, so fällt es dann natürlich unter die Kategorie des Wortes, und es bliebe dann nur zu entscheiden, ob die Urheber der Sage, gleich den Smṛitikāras, gültige Zeugen sind oder nicht. Dieses würde uns aber in Discussionen führen, die mit den philosophischen Fragen der Vaiṣeṣhikas nur sehr lose zusammenhängen, und die vielmehr in dem Systeme der Pūrvamīmāṃsakas ihre Stelle finden. In Bezug auf die Vaiṣeṣhikas ist nur noch hinzuzufügen, dass sie, wie Kapila, die Intuition der erleuchteten Rishis unter die Kategorie des Pratyakṣa ziehen, also vom Aitihya entschieden getrennt halten ⁴⁾. Doch bemerkt der Commentar, nicht ohne eine gewisse Ironie, dass sich etwas Aehnliches auch bei gewöhnlichen Menschen-

1) Abhāvo 'pi mānāntaram, kāryena kāraṇānumānavat kāryābhāvena kāraṇābhānumānasya avyāptimālakatve nānumānāntarbhāvāt. Bhaṭṭamatam tu bhūtalādāv abhāvagrāhakam pramāṇam anupalambhākhyam. Tat kvaccit pratyakṣhe, kvacit ca 'anumānāntarbhūtam.

2) Aitihyam avijñātapravakṛtikam pravādapāramparyam. Iti ha 'iti nipāṭasamudāyaḥ parāvṛtite vartate; tasya bhāva aitihiyam.

3) „Smṛitiḥ pratyakṣham aitihiyam anumānaḥ catusṭayam“. Comm. Aitihiyam itihāsepurāṇamahābhāratabrahmaṇādikam.

4) Ārsham jñānam sūtrakṛtā prīṭhak na lakṣitam, yogipratyakṣhe 'ntarbhāvāt. —

kindern finde ¹⁾), wie wenn ein Mädchen sagt: Mein Herz kündigt mir, dass morgen mein Geliebter mich verlassen wird.

Nachdem also der Vaiṣeṣhika den verschiedenen *Pramāṇas* bis in die Herzenskammern verliebter Mädchen nachgespürt hat, und kein Mittel der Erkenntniss gefunden hat, das sich nicht auf die Sinne oder auf die Vernunft zurückführen liesse, so kann er nun mit Recht ausrufen: „es giebt nur zwei Organe des Wissens, weder mehr noch weniger!“

Es liessen sich wohl noch andere Punkte nachweisen, in welchen *Annambhaṭṭa* dem *Gotama* huldigt, und dem *Kaṇāda* untreu geworden ist. Meist jedoch hat *Annambhaṭṭa* hierbei Vorgänger in den Commentatoren der *Vaiṣeṣhikasūtras*. Diese geben beide, namentlich bei technischen Gegenständen, welche *Kaṇāda* nur kurz und bündig andeutet, während sie *Gotama* ausführlich erklärt, Nachträge, die wir Excursus nennen würden, und worin sie die Ansichten beider Meister verbinden und gegenseitig erklären. Die *Hetvābhāṣas* z. B. sind von *Kaṇāda* selbst nur in zwei Classen getheilt, die Commentatoren aber geben ebenso wie *Annambhaṭṭa* eine weiter ausgebildete und ursprünglich wohl der Schule *Gotama's* entlehnte Darstellung. Dass die fünf Glieder des rhetorischen Beweises ebenfalls ursprünglich dem *Gotama* angehörten, und erst später, d. h. nach *Kaṇāda's* Zeit, von den *Vaiṣeṣhikas* angenommen und verarbeitet wurden, scheint nach dem, was oben darüber gesagt, nicht unwahrscheinlich. Dieses Verhältniss der Philosophie *Kaṇāda's* zu der *Gotama's* wird aber besser an einem andern Orte weiter zu besprechen sein, denn es gehört dazu eine umfassendere und gründlichere Kenntniss der beiden Systeme, als ich sie jetzt besitze.

Es ist sehr richtig bemerkt worden, dass in unserem Fache Fehler leicht sind. Diess kommt aber hauptsächlich daher, dass die nöthigen Materialien entweder noch gar nicht zugänglich sind, oder nur in unkritischen Textausgaben vorliegen. Wirft man uns nach einer schnellen und daher oberflächlichen Lectüre von solchen Werken Alles bunt zusammen, was irgendwie interessant und theilweis verständlich scheint, so ist es ohne Frage sehr leicht Fehler zu machen. Man kann sich im Interesse der Wissenschaft darüber hinwegsetzen und es andern überlassen, die Fehler nachzuweisen und zu berichtigen. Leider haben aber nur wenig Leute Zeit fortlaufende *Vārttikas* zu schreiben. Man begnügt sich die Fehler am Rande zu bemerken, aber die grosse Masse derselben muss ihrem Schicksale überlassen bleiben. Wenn dann aber hier und da einmal ein zu sehr hervortretender Lapsus gerügt wird, so sollte man darüber nicht ungehalten sein, und grammatische Versehen hinweg zu disputiren, ausgelassene Stellen als unwesentlich

1) *Tad āśramam itī; tac ca kadācīl laukikānām api bhavati. yathā kanyakā vadati, cyo me bhṛatā ganteti hṛidayam me kathyatīti.*

zu bezeichnen, oder gar eine künstliche Distinction zwischen Paraphrase und Uebersetzung zu begründen suchen, die vor einer wissenschaftlichen Critik nicht bestehen kann. Am wenigsten sollte man sich darauf stützen, dass man es jetzt nach drei Jahren selbst besser machen könnte.

Wenn es aber auch in unserm Fache leicht ist Fehler zu machen, so scheint es weniger leicht Fehler zu entdecken. Es sind leider in den beiden ersten Aufsätzen über indische Philosophie einige Fehler stehen geblieben, die man als solche hätte rügen können, auch ohne sich selbst dabei als Autorität citiren zu müssen. Ein *avtòs* *ēpa* aus seinen eigenen Werken hernehmen zu müssen, ist stets peinlich. Es war aber eine doppelt unglückliche Wahl, dass der einzige grobe Fehler, den man in diesen beiden Abhandlungen urgiren zu können glaubte, ein Fall war, wo etwas, was man selbst noch für allgemein gültig hielt, von Andern nicht mehr in dieser cruden Allgemeinheit behandelt wurde. Einiges hierüber findet sich im 7. Bande der Zeitschrift. Die Fehler, die wirklich wesentlich waren, sind die folgenden. Bd. VI. S. 26. Z. 16. sind die Worte: „und die Seele“ zu streichen. Die Seele gehört nicht zu den Gegenständen, die je in die sinnliche Wirklichkeit treten, wie diess aus der drittnächsten Zeile hervorgeht, wo es heisst, dass die Atome der Seele nie aus ihrer vorwirklichen Gestalt heraustreten. — S. 27. Z. 3. v. u. ist „und *vibhu's*“ zu streichen. S. 236, Z. 26. ist zu bemerken, dass *Sāmānya* selbst nicht *pratyaksha* oder sinnlich wahrnehmbar sein kann, weil es *nitya* ist, wie aus S. 31. hervorgeht. Die Dinge werden sinnlich wahrgenommen, und an ihnen haftet das *Sāmānya*. Es ist diess übrigens dieselbe Streitfrage als die der Nominalisten und Realisten. S. 237. Z. 11. lese man Induction statt Deduction, wie diess der Sinn des Satzes verlangt.

Auch noch manches Andere wird wohl später einer Verbesserung oder Berichtigung bedürfen. Doch kann ich nicht umhin am Schlusse dieser Darstellung der *Vaiçeshikalehre* nochmals die grosse Genauigkeit und Klarheit zu rühmen, welche die hier besprochenen und benutzten Uebersetzungen philosophischer Werke auszeichnen. Dr. Ballantyne hat allerdings grosse Vortheile durch die Beihülfe gelehrter Brahmanen, aber nur Wenige haben wie er die Vortheile seiner Stellung zu benutzen gewusst. Möchten diese Aufsätze dazu beitragen, seinen Bestrebungen unter den Gelehrten Europas dieselbe Anerkennung zu verschaffen, die ihm von den Pandits in Indien so reichlich zu Theil wird.

Oxford, d. 2. Jan. 1853.

Zendstudien.

Von

Dr. Martin Haug.

I. Uebersetzung und Erklärung von Jaçna c. 44.

E i n l e i t u n g.

Indem ich hier der gelehrten Welt die Erstlingsfrucht meiner orientalischen Studien, denen ich mich unter der Leitung der trefflichsten Lehrer, des Hrn. Prof. Heinrich von Ewald in Göttingen und Hrn. Prof. Roth in Tübingen, mehrere Jahre hindurch mit Liebe widmete, übergebe, möge es mir gestattet sein, einige einleitende Worte über die Zendstudien und die Art und Weise, wie diese alte Sprache wieder richtig erkannt werden kann, zu reden.

Die Sprache des Avesta, die mehr Schwierigkeiten bietet, als die irgend einer andern alten Religionsurkunde, z. B. die der Veden und des A. T., weil die Hülfsmittel zur Erklärung desselben theils zu unsicher, theils sehr schwer aufzusuchen sind, kann nur dann wieder richtig verstanden werden, wenn alles, was irgendwie Licht verbreiten kann, auch das Entfernteste, sowohl die Tradition, als die verwandten Sprachen, mit gehöriger Kritik zu Rathe gezogen wird.

Ueber den Werth der Tradition, der Huxváresch-Uebersetzungen, kann man noch kein bestimmtes Urtheil aussprechen, da sie noch zu wenig gekannt und zu wenig untersucht ist, was erst geschehen kann, wenn das von den Freunden dieser Studien schon längst erwartete 2. Heft der Spiegelschen Avesta-Ausgabe erschienen ist. Indess dürfte nach dem, was bis jetzt davon bekannt ist, der Werth der Huxváresch-Uebersetzungen und Glossen nicht allzu hoch anzuschlagen sein, und etwa den gleichen Rang mit den Veden-Scholiasen haben. So wenig man mit diesen allein ein sicheres Verständniss der Veden gewinnen könnte, da sie gewissen spätern Vorstellungen zu lieb, nur zu oft die ungereimtesten Dinge aus dem Text herausklauben, ebenso wenig dürfte man mit der Tradition der Parsen allein den Avesta sicher verstehen. Ausserdem bietet das richtige Verständniss auch nur der Tradition ebenso grosse Schwierigkeiten, als die des Urtextes. Das

Pehlewi oder Huzvâresch ¹⁾, worin diese Tradition niedergelegt ist, ist ein Gemisch von persischen und aramäischen Elementen,

1) Das Verhältniss des neuern Persischen zum Pehlewi wird gewöhnlich so aufgefasst, dass das erstere die im Pehlewi enthaltenen aramäischen Bestandtheile ausgeschieden habe. Diese Ansicht finde ich durchaus unbegründet; bei näherer Prüfung des neupersischen Wortschatzes finden sich eine Reihe Wörter, die sich nicht auf indogermanische Wurzeln zurückführen lassen, und auch nicht aus dem Arabischen aufgenommen sind; ich will nur einige wenige

Beispiele anführen. آمدن, das bisher fälschlich aus d. Skr. ā + mā, messen, erklärt wurde, ist ein ächt semitisches Wort; die Präp. ā ist ihm gar nicht ursprünglich beigegeben, wodurch allein, freilich mit einiger Mühe, die Bedeutung *durchmessen*, *wohin gelangen*, entstehen könnte; im Pârsi und Huzvâresch lautet das Wort bloss آمد, (s. Spielgel, Pârsigrammat. p. 75); diess allein kann schon auf den richtigen Ursprung des Wortes leiten; es ist das aramäische آمد kommen, das wir im Hebräischen als מצא finden (eigentl. *wohin gelangen*, etwas erreichen, dann *finden*), im Arab. als مضى *weggehen*, im Aethiopischen als mazá *kommen*, treffen. Ferner مرید, das durchaus keine indogermanische Bildung ist; schon das präfigirte m weist auf semitischen Ursprung; es ist nichts als das Partic. activ. des Afel mā'-bed, der W. עבד dienen, auch in religiösem Sinne für verehren gebraucht (m. vgl. עבד יי' und das in phönikischen Inschriften so häufige עבד vor Götternamen); das Afel als stärkeren Stamm bezeichnet namentlich das mühevollen Arbeiten (m. vgl. akteb, scriptitare; Knös Chrest. syr. p. 114.); mōbed ist der, welcher mit Anstrengung etwas verrichtet, also in priesterlichem Sinne die gottesdienstlichen Handlungen pünktlich besorgt. Merkwürdigerweise findet sich im Syrischen gerade dieses mā'bed als Magier, Zauberer; jedoch scheint es erst wieder aus dem Persischen genommen zu sein und aus Religionshass die schlimme Nebenbedeutung bekommen zu haben; in der Peschito findet es sich nicht. — Ferner اینک siehe; diess wird man vergeblich aus den Iranischen Sprachen zu erklären versuchen; hier haben wir wohl این, armen. ain, Skr. âna; aber woher das k? und woher die Bedeutung *siehe*? Es ist ganz das syr. ابع mit dem Suff. der 2ten Person, das im Hebräischen בעך, im Arabischen ابع lautet. — جنبیدن lässt sich schlechterdings nicht mit einigem Grund auf eine indogermanische Wurzel zurückführen, man müsste nur an gambh *gähnen*, denken, woraus sich aber die Bedeutung *sich bewegen* nicht recht erklären liesse; es ist sicher semitisch; hier haben wir syr. جنب, arab. جانب Seite, äthiop. gabô Seite; davon leiten sich die Verba جنب auf die Seite bringen, *stehlen*, hebr. גנב, arab. جنب auf die Seite gehen, *weggehen* von etwas, *sich entfernen*; demnach ist جنبیدن eigentlich auf die Seite gehen, *fortgehen*, woraus dann die allgemeinere *sich fortbewegen* geflossen ist. — Hierher zu ziehen ist auch زمان Zeit, das sich in allen semitischen Sprachen findet, hebr. und chald. זמן, syr. اضع, arab. زمن, äthiop. z'man und nicht erst durch das

die nicht immer so leicht zu erkennen sind; diess verlangt schon eine ziemliche Vertrautheit mit dem persischen und aramäischen Wortschatz; die Schwierigkeiten werden noch vermehrt durch die Unvollkommenheit der Schrift, durch das häufige Fehlen der diakritischen Punkte, ähnlich wie in der Qufischen Schrift des Qor'ān, so dass oft ein Zeichen mehrere ganz verschiedene Laute bezeichnet, wie z. B. n und w beständig mit einem Zeichen geschrieben werden. Auf derselben Stufe wie die Huzvāresch-Üebersetzungen scheinen die Sanskrit-Üebersetzungen zu stehen, die sich ganz sklavisch an das Original halten. Doch ich will mich nicht länger bei der Tradition aufhalten, da sie noch fast nicht veröffentlicht ist.

Will man das Zend ohne dieselbe wieder aus dem Tode ins Leben zurückrufen und über die ehrwürdigen Urkunden der Lichtreligion Licht verbreiten, so muss man einen mühevollen, aber desto sicherer zum Ziele führenden Weg einschlagen. Zuerst müssen die Zendschriften selbst genau geprüft und aus sich selbst zu erklären versucht werden; so sind hauptsächlich die Parallelstellen zu Rathe zu ziehen, um den ungefähren Sinn eines dunkeln Wortes zu erschliessen, wobei die Brockhaus'sche Ausgabe die trefflichsten Dienste leistet. Vor allem aber muss die Grammatik fester und sicherer gestellt werden, als bisher geschehen ist, was freilich wegen mangelnder kritischer Textausgaben nicht wohl möglich war. Verfolgt man das Zend geschichtlich, d. h. giebt man genau Acht, wie es sich in den Schriften von den früheren bis auf die späteren Zeiten entwickelte, so wird man einen sichern Anhaltspunct für die Erklärung und Feststellung grammatischer Erscheinungen, sowie der Wortbedeutungen, finden und manche falsche Ansicht über das Wesen dieser Sprache dürfte so verschwinden. Was dieses Wesen betrifft, so hat man sich vor zwei, einander entgegengesetzten Ansichten zu hüten; einmal soll man nicht glauben, dass das Zend überhaupt eine in wilder Auflösung begriffene Sprache sei, und im allgemeinen die grammatischen Bildungen im Gebrauche verwirrt habe; ebenso hat man sich davor zu hüten, im Zend eine ganz fest und genau geregelte Sprache zu suchen und alles nach den strengen Gesetzen der durch einheimische Meister geregelten Sanskritgrammatik zu erklären. Das Zendvolk hatte keinen Pāṇini, noch eine Akademie, die ihrer Sprache feste Gesetze gegeben haben würden. Es ist vielmehr eine Sprache, die, erst im Werden begriffen, noch ehe sie sich zu einer ganz festen Gestalt gleichsam krystallisirte, den Verfall entgegengiebt. Sie ist aufs genaueste mit der Sprache des Homer und der Veden zu vergleichen, die so deutlich und schön

Arab. in das Persische gekommen ist, wie schon die abweichende Schreibweise zeigt; das Wort findet sich auch im Armenischen, shaman, shamanag, wie so manches andere semitische Wort.

die Sprache noch im vollen Flusse des Werdens darstellt. So entwickelt sich z. B. bei Homer allmählig der Artikel; was die griechischen Grammatiker (Aristarch) und auch neuere Philologen zu der Annahme verleitete, Homer habe den Artikel noch nicht; ebenso ist der Gebrauch der Tempora und Modi noch nicht recht geregelt, wie z. B. *εἰ* oft mit dem Coniunct. steht. Gerade so fließt alles noch in den Veden; hier finden wir Dehnungen von Vocalen, namentlich des *a*, oft ganz willkürlich, denn aus metrischen Gründen lassen sie sich nicht immer erklären, man vgl. z. B. das so häufig vorkommende *vāvrđhāna*, *vāvrđhē*, die gewöhnlich als reduplicirte Perfecte gefasst werden (ebenso gut können sie indess Intensive sein) und *vāvrđhēnja* u. s. w. Der Gebrauch der Casus, sogar ihre Form ist noch nicht ganz geregelt; so wird der Instrumental noch oft als Locat. gebraucht, z. B. *djāvā* am Himmel, *čarathā* auf der Wanderung (s. Roth, Erläuterungen des Nirukta p. 140); der Locat. wird sogar oft ohne Endung gelassen, z. B. *vjoman* in dem Himmel. Derselbe Fluss herrscht auch in den Verbalbildungen; nicht nur wird der Präsensstamm (so nenne ich die sogenannten Specialtempora) einer Wurzel auf verschiedene Weise und durch verschiedene Suffixe und Infixe gebildet (na der 7. Conj. ist z. B. ein Infix, man vgl. Ewald, Ausführl. Lehrb. d. Hebr. Spr. p. 207. Not. 1.), z. B. *nu* loben, bildet *nauti* und *navati*, *kṛ* machen, *karōti* (8), gewöhnl. *kṛṇōti* (5) und auch *karati* (1) (s. Benfey Gloss. zum Sāmavēda p. 47.), sondern auch das Atmanēpadam und Parasmaipadam binden sich noch an keine festen Regeln. Ja dieser Fluss ist sogar noch bei den Personalendungen sichtbar: so steht die 2. Person für die erste und dritte; man nehme z. B. das bekannte *gr̥n̥śhē* ¹⁾, eigentl. eine 2. Person des Atmanēp. *du lobst*, das aber in vielen Stellen dem Sinne nach heissen muss *ich lobpreise*, und *acjās* als 3. Pers. sing. (s. weitere Beispiele bei Roth, Erläut. z. Nir. p. 85. Not. 1.). Ebenso hat die Augmentation noch nicht ihre festen Regeln; das Augment wird bald gesetzt, bald weggelassen, was in dem spätern Sanskr. stehen muss, gerade wie in der Homerischen Sprache; der Coniunct. (*Lēt*) wird durch kurzes und langes *a* gebildet; vgl. *vanāt* und *junagatē* (Sam. ved. I, 4, 1, 3, 6). Mannichfach ist auch die Ausdrucksweise des Infinitivs und die Form dafür, am gewöhnlichsten *dhjāi* (ein Suffix, das sicher verwandt oder identisch ist mit dem W. *dhjāi* denken; ich unterlasse hier die nähere Ausführung), und Formen des Suff. *tu*, *tavē*, *tavai* u. s. w. (s. Benfey Grammat. des Sanskr. §. 919.). Sehr anschaulich sieht man das Fliessen und Werden des Vedischen Sanskrit, auf das überhaupt Heraklits, des dunkeln Ephesiens, Ausspruch *πάντα ῥεῖν*, seine volle Anwendung findet, auch in der Fülle von Partikeln: *i*, *it*, *im*, *sīm*, *na*, *nu*, *u*, *uta*, *kam* u. s. w., die, wie die

1) Indess könnte es auch eine 1. Pers. Coniunct. Aorist. sein.

Splitter der Urmaterie im grossen Weltraume, im Meere der Sprache als Reste von Bildungen und Keime zu neuen, herum-schwimmen, und in der Gestaltung der Sprache wichtige Rollen übernommen haben.

Denselben Fluss finden wir auch im Zend in den älteren Stücken des Jaçna, der eine Reihe gewiss alter Liederverse enthält; so die Dehnung und Kürzung der Vocale oft ohne festes Gesetz; doch werden in vielen Stücken des Jaçna die Endvocale sogar stets gedehnt, was vom Tone herzurühren scheint ¹⁾; so kommen die Voluntativformen, frjâ und frjâi nebeneinander ohne erheblichen Unterschied vor; so entwickeln sich aus einer Wurzel noch mehrere nebeneinander bestehende gleichbedeutende Stämme, z. B. aus gere (Skr. grî singen), geredh, gereß (Jaçn. 29. l.) aus mere (Skr. mr) merenê (Vend. c. 13. p. 397 ed. Burnouf) und mard (Jaçn. 51. p. 424) morden, ferner wird der Präsensstamm noch mannigfaltiger gebildet, z. B. von pere zerstören, pairjêiti (4), perenê (9), parâiti (1) (s. Brockhaus Glossar zum Vendid. Sade p. 376); ebenso hat die Augmentation und die Reduplication keine festen Regeln u. s. w. Alles diess wird im Einzelnen im Commentar zu Jaçna 44 gezeigt werden, wesswegen ich es hier nicht weiter ausführe.

Das Zend hat also, wie das Vedische Sanskrit und das Homerische Griechisch, noch keine recht feste Gestalt; damit soll aber nicht gesagt sein, dass sich durchaus nichts Festes und Geregelteres darin entdecken lasse; im Gegentheile, es ist in man-

1) Will man den Grund dieser Erscheinung näher untersuchen, so lassen sich eigentlich bloß drei Möglichkeiten anführen (denn zufällig kann eine so grundsatzmässige Dehnung aller einfachen Endvocale am Ende nicht sein), entweder ist sie Folge des Tones, oder des Metrums, oder von beiden. Von letzterem kann diese Dehnung indess allein nicht wohl ausgehen, da sie ohne alle Rücksicht auf die Versfüsse, die vorherrschend jambisch sind (wie diess auch bei den Metren der Veden und der Arabischen Poesie der Fall ist), Statt findet; sehr oft fällt freilich das Ende eines Versfusses mit einem langen Endvocale zusammen und ganz ohne Einfluss dürfte das Metrum nicht gewesen sein. Zur Erklärung dieser Erscheinung müssen wir aber noch den Ton zu Hülfe rufen. Dieser scheint in dem Dialekt des Zend, den wir in den meisten Stücken des Jaçna haben, vorherrschend auf die letzte Sylbe gefallen zu sein, wie diess in manchen Sprachen der Fall ist, z. B. im Armenischen, das in manchen Stücken diesem alten etwas härteren, die Keltische liebenden Dialekte nahe steht (s. Petermann Grammat. ling. armen. p. 9 sq.), und hier eine Folge des verschwindenden Unterschieds zwischen langen und kurzen Vocalen sein dürfte. Aehnlich zieht sich im Aethiopischen sehr oft der Ton auf das Ende der Sylbe, wo noch ein langer fester Vocal ist; man vgl. z. B. f'îr (geschaffen) küelû (alles) u. s. w. Auch das Türkische hat vorherrschend den Ton am Ende (s. Kasem Beg Allgem. Grammat. der türkisch-tatar. Spr. p. 16); ebenso das Hebräische, dessen Tongesetze Ewald so trefflich entwickelt hat (Ausf. Lehrb. §. 66 ff.). Da der Ton die Kraft hat, ursprünglich kurze Vocale zu dehnen (Ewald L.B. §. 67.), so dürfte sich bei dieser Annahme leicht jene Erscheinung erklären. Eine tiefere Untersuchung des Wesens der Zendvocale in steter Vergleichung anderer Sprachen dürfte hier zu ziemlich sichern Ergebnissen führen.

chen Bildungen schon mehr erstarrt als das Vedische Sanskrit: so hat es nicht mehr die mannigfachen Coniunctivbildungen, die vielen Aoristbildungen mit *s*, die uns in den Veden begegnen; auch das Augment findet eine weit sparsamere Anwendung. Es ist vielmehr eine Sprache, die nie zu einer ganz festen grammatischen Gestaltung, wie das Sanskrit oder Griechische, gelangte, sondern als sie aus dem Zustande des Werdens in den des Gewordenseins übergehen wollte, vielleicht aus Mangel an allseitiger Pflege, rasch dem Verfall entgegeneilte. Diesen geschichtlichen Gang der Entwicklung des Zend können wir noch ganz deutlich verfolgen, wenn wir die Sprache der älteren Stücke des Jaçna mit der des Vêdidâd vergleichen; während jene noch in den Formen und dem Satzbaue fester und sicherer ist, zeigt sich in dieser schon einige Zerrüttung.

Eine höchst wichtige Frage ist die nach der Beschaffenheit der Texte, die indess nur dann richtig gewürdigt werden kann, wenn man eine klare Vorstellung über den Entwicklungsgang des Zend sich gebildet hat. Die Texte sind durchaus nicht so verdorben, als man früher glaubte, wie man aus den von Spiegel und Westergaard begonnenen Ausgaben des Avesta ersehen kann. Ueber Spiegel's Ausgabe erlaube ich mir noch kein bestimmtes Urtheil, da erst die Varianten und die Huzvâresch-Uebersetzung erschienen sein müssen, um sie gerecht würdigen zu können. Ueber Westergaard's Ausgabe lässt sich schon eher ein Urtheil fällen, da er die Varianten gleich unter den Text setzte. Der Text ist mehr diplomatisch durch blosses Vergleichen der Handschriften und oft durch einseitiges Vorziehen des Copenh. Cod. Nr. 5 gebildet; die eigentlich philologische Kritik, die sich auf die tiefste Erforschung des Sprachgebrauchs, der Sprachgesetze, des Zusammenhangs und Gedankengangs stützt, vermissen ich. Es finden sich viele Stellen, die so, wie sie dastehen, durchaus keinen Sinn geben, und oft nur fast sicher nachweisbare Schreibfehler enthalten, nach deren Berichtigung ein ganz passender Sinn herauskommt. (Näheres darüber im Commentar.) Indess ist der Text im Ganzen erträglich und jedenfalls ein bedeutender Fortschritt nicht zu verkennen. Es ist demnach für den Erklärer des Avesta vor allem nöthig, die Kritik der classischen Philologen auf dessen Texte anzuwenden.

Indessen würde es nicht wohl möglich sein, das Zend ganz aus sich zu erklären, da wir keine einheimischen Bearbeitungen dieser Sprache kennen. Man muss die verwandten Sprachen des indogermanischen Stammes zu Hülfe nehmen. Unter diesen steht das Sanskrit der Veden oben an. Das Zend steht der Vedischen Sprache so nahe, und bewahrt viele Eigenthümlichkeiten desselben so tren, dass man es fast nur für dialektisch verschieden halten kann; es stimmt in Bildungen, Partikeln, Einfachheit des Satzbaues u. s. w. oft ganz überraschend mit dieser, während

das classische Sanskrit oft mehr davon abweicht. Ebenso lassen sich auch die meisten Zendwörter aus den Veden erklären, wenn man nur die Lautunterschiede beider Dialekte gehörig versteht. Die Forschungen über den Avesta müssen mit den über die Veden Hand in Hand gehen und sind gar nicht davon zu trennen; der Forscher im Iranischen Alterthum muss zugleich gründlicher Vedekenner sein. Indess hat man nicht blos die Sprache der Veden zu Rathe zu ziehen, sondern auch ihre Anschauungs- und Vorstellungsweise, die auf manches alte dunkle Lied der Baktrer Licht werfen dürfte. Nimmt man blos Formen und Bildungen, ohne auf die Anschauung, der sie entsprungen, und auf den Geist, aus dem sie geflossen, Rücksicht zu nehmen, so hat man einen Leib ohne Seele, einen leeren Schall, und einen blossen Formengrübler wird nicht das Licht erbellen, in dem die alten Rischis jene Lieder schauten. Wir müssen unsere moderne Anschauung ein wenig ablegen und uns in die jener grauen Vorzeit unsern grossen Stammes versetzen.

Von grosser Wichtigkeit sind ferner die übrigen Iranischen Sprachen, vor allem das Altpersische, das durchaus nicht mit dem Zend identisch ist, sondern oft stark davon abweicht. Auch diese Sprache ist noch zu wenig erforscht, so gering im Ganzen die Denkmäler sind, als dass man schon jetzt viel Gewinn für das Zend daraus ziehen könnte. Namentlich ist eine neue umfassende Sammlung der in den classischen Autoren zerstreut sich findenden Notizen über Persien, Glossen der Eigennamen u. s. w. zu wünschen, welches Material, mit gehöriger Kritik gesichtet und durchforscht, keine geringe Ausbeute geben dürfte. Viel zu wenig beachtet wurde bisher das Neupersische, das zuerst Spiegel in etwas umfassenderer Weise mit einiger Sicherheit zur Erklärung der Zendtexte anwandte. Die Benutzung desselben bietet weit mehr Schwierigkeiten als die des Vedischen Sanskrit, da einmal die Wörter im Laufe der Jahrhunderte oft grosse Aenderungen erlitten haben, andererseits der persische Wortschatz durch fremde, namentlich semitische und auch durch tatarische Wörter ¹⁾ bereichert wurde. Zuerst sind die Lautgesetze, nach welchen jene Veränderungen vor sich gingen, zu erforschen, was bisher nur ungenügend geschehen ist und aus mangelnder tieferer Kenntnisse des Altpersischen und des Zend nicht wohl geschehen konnte. Ich will hier nur einige Punkte berühren. So ist die Verschiedenheit des خ und خو zwar angedeutet, aber noch nicht in ihrer vollen Schärfe entwickelt (s. Vullers Instit. l. pers. p. 19 f.); es sind zwei ganz verschiedene Laute. خ ist eine Gutturalaspirate, die sich im Zend und Sanskrit findet (Zend *kh*, Sanskr. *kh*), wäh-

1) z. B. آیوان Hof, Palast, ist wohl das türkische آوی Haus mit der pers. Endung *ān*.

rend خړ, Zend *q*, ein ganz dumpfer Kehlhauch, etwa dem *p* der semitischen Sprachen vergleichbar, ist, und sich nur in den Iranischen Sprachen, nicht aber im Sanskrit findet. Es ist eigentlich *hv* dessen *h* sich verdichtete und das *v* gleichsam verschlang, wodurch es den dumpfen Ton erhielt, und kann nur so einem Sanskritischen *sv* entsprechen. Hält man den Unterschied beider Laute recht fest, so kann man nicht mit Vullers خواستن *wollen*, verlangen, aus dem Sanskritischen *ças* (es sollte bei Vull. eigentlich *çās*, *befehlen*, heissen, denn *ças*, *schlagen*, und *ças*, *sas*, *schlafen*, giebt keinen passenden Sinn für das neupersische Wort)

ableiten, wozu er durch Missverstehen des Verhältnisses von خشک zu Zend *hushka*, Skr. *çushka* verleitet wurde ¹⁾; *çās* lautet im Zend *shaç*, *shāç* (in *ishaçōiṭ* für *nishaçōiṭ* Jaçn. 50, 2 und *nishāçja* ibid. s. d. Erklärung d. Stellen im Commentar); es kann nur einem Zendischen *qa(s)*, *qa(sh)* entsprechen; so kommen wir auf das bekannte *qa*, *hva*, Skr. *sva*, *suus* und *qāis*, neupers. خویش selbst; demnach bezeichnet dieses Verbum eine Handlung, die sich unmittelbar auf das Selbst des Subjects bezieht, unmittelbar von ihm ausgeht; eine solche Handlung ist das *Wollen*. — Eben so ist das Wesen und der Werth des ذ noch nicht richtig erkannt. Dieses ist nämlich die einzige Dentalaspirate des Neupersischen, also dem Zend. *th* und *dh* entsprechend. Schon der Umstand, dass kein ächt persisches Wort mit diesem Laute beginnt (so weit ich wenigstens weiss), hätte auf den wahren Werth dieses Lautes führen können. Deutlich wird die Sache erst durch nähere Betrachtung der Zendischen Aspirationesetze; die weiche Aspirate *dh* beginnt nie ein Wort, und wenn in unsern Texten ganz bekannte Wörter wie *daēna*, *dātem*, *hie* und *da* damit geschrieben sind, so sind diess eben Schreibfehler; die harte Aspirate *th* nur sehr selten, ausgenommen, wenn *r a h w* unmittelbar folgen, die Anhauchung findet vielmehr gewöhnlich nach Vocalen Statt (s. Burnouf Comment. sur le Yaçna p. 508 ff.). Der Laut ist jedoch im Neupersischen im Untergange begriffen, indem er oft mit ز oder د wechselt, was sich nur aus der Annahme erklärt, dass er früher etwa wie das *th* des Altnordischen, Angelsächsischen, Gothischen, Englischen u. s. w. gesprochen worden sei. So wird آذر und آدر Feuer (Zend *atar*, *āthra*), گزاشتن und گزداشتن vorbeigehen (v. *vi + tak*, *taksh* — erweiterte Wurzel — *gehen*) geschrieben. Die neupersischen Wörter sind auch manchmal so ent-

1) Das Zendische *h* ist im Sanskrit durch *s* vertreten und nicht durch das *ç*; diess ist sicher ein unursprünglicher Laut, und wenn wir im Zend dafür ein *h* finden, so ist anzunehmen, dass es die Urform treuer bewahrt hat, als das Sanskrit, was *hie* und *da* der Fall ist. Man vgl. die Bemerkung zu *Rahvas* im Comment. zu V. 1.

stellt, dass ihr Ursprung oft etwas schwer zu erkennen ist. Man nehme z. B. سال Jahr; diess kann nur das Zendische çaredha (Ved. çarad Herbst, dann Jahr; vgl. Winter in den Eddenliedern) sein; der auslautende Dental ist weggefallen und zum Ersatz hat sich das *a* gedehnt; sonst entsprechen die Laute ganz; م ist nämlich der nächste und regelrechte Vertreter des Sanskr.-Zendischen palatalen Zischlautes (*ç*). Einen gleichen Fall haben wir mit دل, Herz, das nichts als das Sanskr. hrd, cor, ist (das Zend hat eine längere Form zeredhaja); das *d* entspricht dem Skr. h, was aus dem Altpersischen genugsam bekannt ist (vgl. Skr. aham, ich, Altpers. adam); man kann es sonst mit keinem indogermanischen oder semitischen Worte zusammenstellen, und das türkische dil, heisst etwas ganz anderes, nämlich Zunge, Sprache. Namentlich bedarf das *h* des Neupersischen, das so gar verschiedene Functionen übernommen hat, und nicht bloss Stellvertreter eines Skr. *h* ist, sondern auch für härtere Laute überhaupt steht (z. B. für *t* in شهر kshatra, Stadt, in زمان Zeit, Ort, gathâ '), für *ç* in ده, zaba), und am Ende der Wörter oft bloss Zeichen für ein kurzes *a*, *e* ist ¹⁾, einer tiefer gehenden Untersuchung. Auch verdient die

1) Es ist nicht mit Skr. githâ, *Gesang*, zu identifiziren, wogegen schon das lange *â*, das auch im Neupersischen erhalten ist, sich sträubt, sondern es ist desselben Stammes mit گیتی, Zend gaëtha, Welt, W. gâ, gehen, wovon Skr. gâgat, Welt (über dieses Näheres bei der Erklärung einer Vedastelle zu V. 5.), mit dem Suff. thâ, das in den Veden eine so grosse Rolle spielt, gebildet ist, und bezeichnet eigentlich *Gang*, *Weise*, *Melodie* (ved. gâthâ, ein Sangvers, gâthîn, Sänger u. s. w.), ganz wie das Homerische ὁμος Gang, Weg, Melodie (W. i, gehen) mit πρό, προοίμιον, das bekannte Vorspiel, das auf der πρόμυξ dem eigentlichen Vortrag der Heldenlieder voranging. Aehnlich bezeichnet wohl bhara in den Veden, von den Scholiasten gewöhnlich als saṅgrāmanāma aufgeführt, die Sangweise, eig. Zug (Ved. bhr̥). M. vgl. über dieses Roth's gehaltvolle Note, Erläuter. p. 48. So konnte es Bezeichnung von *Gebeten* werden, die mit einer gewissen Modulation der Stimme vorgetragen wurden und also einem Gesange glichen. Da diese Gebete zu gewissen Zeiten Statt fanden, so konnte das Wort endlich im Neupersischen die Bedeutung *Zeit* annehmen.

2) Die gewöhnliche Erklärung, dass das *h* am Ende der Wörter, von den persischen Grammatikern های خفی hâ latens genannt, bloss Abschwächung aus einem härtern Laute, *k*, den das Huzvâresch in vielen Fällen hat (ماده, مادم), sei, ist nicht immer zureichend. Die Partikeln نه, نه, so wie das Part. pass. داده u. s. w., werden auch mit diesem *h* am Ende geschrieben, obschon hier das ursprüngliche Vorhandensein eines *k* nicht wohl nachzuweisen ist. به, wofür im Pârsi auch pa steht, ist nichts als die Sanskr. Zend. Präpos. upa; نه ist na, داده z. B. dâta; woher nun ein *k* am Ende, das auch meines Wissens in diesen Wörtern des Huzvâresch nicht hat? Die ganze Behandlung dieser Frage hängt eng mit der Lehre vom

theilweise wenigstens eingetretene Lautverschiebung des Neupersischen im Verhältniss zu den älteren Iranischen Sprachen mehr Berücksichtigung, eine Erscheinung, die die germanischen Sprachen und das Armenische im Grossen zeigen. So ist z. B. دشت Feld, armen. tasht Ebene, Feld, nichts als das bekannte Zendische Part. pass. tāsta eig. gemacht, bebaut, geednet, hier Wechsel

des d und t; کوی Dorf, armen. kiug, Zend viç, Skr. viç, vicus, mit ک für گ, das oft einem Zend.-Sanskritischen v gegenübersteht (freilich nicht unmittelbar, sondern durch gewisse Lautübergänge, die hier zu entwickeln mich zu weit führen würde).

Erst wenn die Lautgesetze genau erforscht sind, wird man mit einiger Sicherheit das ächt Iranische Sprachgut ausscheiden und auf seine indogermanischen Wurzeln zurückführen können. So werden dann Erklärungen wie هشتن, verlassen, von hā, von selbst wegfallen, da Zend h nie einem skr. h gegenübersteht; jenes persische Wort ist vielmehr von der W. srg¹ entlassen, fortlassen, woraus die Bedeutung des Verlassens sich leicht entwickelt, abzuleiten. (Ob das hēlant des Minokh. nach Spiegel's Pārsigrammat. p. 97. damit zusammenzustellen ist, will ich noch nicht sicher entscheiden.) — Die grösste Wichtigkeit für die richtige Erkenntniss der ursprünglichen Form der neupersischen Wörter hat indess das Pārsi, das man aus der schätzbaren Bearbeitung Spiegel's kennen lernen kann, und das Huzvāresch, zu dessen Erkenntniss durch die übrigens treffliche Abhandlung Jos. Müller's (Journ. asiat. 1839. p. 289 ff.) kaum ein Anfang gemacht ist. So lässt sich z. B. durch das Pārsi das neupers. باید, oportet, als awājed von der Prāp. awa und āi (Zusammensetzung der Wurzel i mit der Prāp. ā; mit آمدن hat es gar nichts zu schaffen) erklären, etwa convenit im Lat.

Von nicht geringerer Wichtigkeit als das Neupersische für die richtige Erkenntniss des Zend ist auch das Armenische, das bis jetzt von den Iranischen Philologen kaum beachtet wurde. Auf die Wichtigkeit desselben haben indess hingewiesen und einzelne Theile behandelt Gosche in seiner Dissertatio de ling. Armen. Ariana indole etc., Windischmann¹), Bötticher (in seinen Aricis). Bei einer nähern und tiefern Betrachtung dieser etwas rauhen und unschönen Gebirgssprache wird man finden, dass sie unter den indogermanischen Sprachen dem Iranischen am nächsten steht, und viele Wörter noch treuer bewahrt hat, als das Neupersische. Vor allem ist hier eine gründliche Untersuchung der Lautgesetze

Hamza zusammen, dessen eigentliche Bedeutung bis jetzt noch nicht richtig erkannt ist; ich behalte mir diess zu zeigen auf später vor.

1) Die Abhandlung dieses Gelehrten konnte ich bis jetzt noch nicht einsehen.

von nöthen, die indess nicht unerhebliche Schwierigkeiten bietet, da diese Sprache sehr viele und mannigfaltige Laute hat und die alten indogermanischen Wörter darin oft sehr verderbt sind. Es ist namentlich reich an Kehl- und Zischlauten; ganz eigenthümlich, und bis jetzt in den Iranischen Sprachen noch nicht nachgewiesen, sind ihm die gezischten Dentale (ds, ts, tz). Ich glaube indess nicht mit Unrecht die Lautgruppe *zd* im Zend in *mazda*, *dazdi* u. s. w. die namentlich in den ältern Stücken des Jaçna sich findet, diesen Lauten beizählen zu dürfen. Besonders merkwürdig ist der Laut *z*, der gewöhnlich einem *r* oder *l* der verwandten Sprachen entspricht, jetzt aber wie *g* gesprochen wird; früher lautete er wohl dem *l* gleich; denn das *l* griechischer Wörter und Eigennamen wird durch dieses Zeichen ausgedrückt. Seine Doppelgeltung als *l* und *g* erklärt sich am leichtesten aus der Annahme, es sei ein *gutturales l* gewesen; das, nachdem es seinen eigenthümlichen Ton vielleicht wegen der Schwierigkeit der Aussprache verloren, in das nahe liegende *g* überging. Man hat sich also davor zu hüten, anzunehmen, das *g* im Armenischen entspreche ohne Weiteres dem *r* der anderen Sprachen. Nach richtiger Erkennung der Lautgesetze muss eine strenge Sichtung des Armenischen Wortschatzes vorgenommen und alle fremden griechische und semitische, Wörter ausgeschieden werden. Besonders merkwürdig sind die semitischen Wörter, die auf eine uralte Verbindung mit semitischen Völkern hinweisen und vielleicht durch die Assyrer hineinkamen. Z. B. *tar*, saeculum, *دار*, *دار*; *k'ahan*, Priester, *כֹּהֵן*; *aman*, Gefäss, syr. *كُنْجَا*; *kir*, Buch, syr. *ܟܪܝܬܐ*, Schrift (in *ܟܪܝܬܐ*, Unterschrift) u. s. w. Das alte Iranische Sprachgut des Armenischen ist indess noch sehr beträchtlich; in manchen Wörtern stimmt es mit dem Neupersischen fast in allen Lauten überein, z. B. *açad*, frei, pers. آزاد; *haçar*, tausend, هزار; *nšhan*, Spur, نشان, so dass man fast vermuthen könnte, sie seien erst dem Neupersischen entlehnt; manchmal mit nur kleinen Abweichungen, z. B. *tarcht*, Garten, pers. بَرِخت, Baum; *mnal*, bleiben, pers. ماندن; *kants*, pers. گنج, Schatz: oft steht es den altiranischen Sprachen weit näher als das Neupersische, man vgl. z. B. die Präp. *pad* (in Compositionen) mit Altpers. *pati*, Zend *paiti*, neupers. پائی, wie in *padkam*, Wort, Befehl, dem alttestamentl. פָּדָה, neupers. پدغام (von *pati* + *gam*), *padéraçm*, Schlacht, pers. رزم; und hat noch manche alte Wörter treuer erhalten, z. B. *mis*, Fleisch, das zendische *miazdem* (in vielen Stellen des Jaçna), Opferfleisch, erhalten im neupers. میزبان, Gastwirth (der das Öpfermahl hält); *sur*, Schwert, Zend *çuwri*.

Vend. 2. (was nicht von *čúrpa*, Wanne, abzuleiten ist, da es sich durch das Armenische als ächt iranisches Wort in der Bedeutung Schwert bekundet); *asdueds*, Gott, das bekannte Zendische *ačtyat*, eig. mit Sein begabt, der Seiende; *vair*, Ort, Feld (*i vérai*, oberhalb, ganz wie *ܝܪܬ ܥܠ*), Fläche, Gebiet, das aus dem 2ten Farg. des Vend. so bekannte *vara* (in den Veden *variman*, *varishman*, Fläche, Grund ¹⁾). Auch sind manche Ausdrücke für religiöse Begriffe mit dem Zend ganz übereinstimmend; z. B. *tshochk*, Unterwelt,

Hölle, das zend. *duřaka*, *دُرَجَا*; ferner *ti*, Leichnam (ganz nach der zendischen Vorstellung, dass die *Diws* nach dem Scheiden der Seele aus dem Leibe von diesem Besitz nehmen), *tév*, Dämon, *daéwa*; *tintzačn* (eig. *Diwsvolk*), Held, Halbgott (mit dem uralten *sgai*, *ἡγώς*, W. Skr. *çak*, Zend. *çaq*, mächtig sein, zusammen genannt Mos. Choren. histor. Armen. c. 10.); *tiuthuthiun*, Zauberei, eig. *Diwkunst* (*Tschamtachéan Compend. hist. Armen. l. I. c. 3.*), eine Doppel-Abstractbildung durch Doppelsetzung des alten Suff. *tvam* gebildet (solche Doppelbildungen sind dem Armenischen eigenthümlich und ziemlich häufig, namentlich in der pronominalen Declination). Oft sind indess die armenischen Wörter etwas schwer auf ihre indogermanischen Wurzeln zurückzuführen, leichter ist diess bei Wörtern wie *kidél*, wissen (*vid*, *v* wird *g*, das *k* des jetzigen Armenischen lautete im Altarmenischen *g* nach dem Gesetze der Lautverschiebung); *gam* (altarmen. *kam*), stehen (*sthâ*, nicht *gâ*, die Erklärung *Comment. v. I.*) ist schon etwas schwieriger zu erkennen; ebenso *kerkerél*, aufregen (*gâgrî*, aufwecken) noch ein volles Intensivum, welche Bildungen auch beim Substantivum (z. B. *jörg-org-u-men*, Benennung) noch vorkommen und etwas häufiger sind als in verwandten Sprachen; man nehme ferner, *j'ort-or-él*, ermahnen, aufrufen, das latein. *hortor* (nur mit dem Unterschiede, dass *hortor* kein Intens. ist); *j'* ist Ueberrest der Präpos. *sa*, *sam*; das *s* des Skr. wird nämlich wie in den Iranischen Sprachen zu *h*; dieses *h* kann nur in das nahe liegende *j*, das Grimm als *Gutturalspirans* bezeichnet, übergehen, wie z. B. *eç-héd*, nach, eig. auf dem Fusse (*pes*, *πούς*, das *p*, *f* der verwandten Sprachen wird oft zum blossen Hauche, wie im Spanischen z. B. *hacér*, machen, *facere*) und jedo in derselben Bedeutung, eig. Gent. von *héd*, adverbial gebraucht; und jetzt wird es zu Anfange des Wortes sogar wie *h* gesprochen; *ort-or* ist eine merkwürdige Intensivbildung, weil die Wiederholung von hinten, wie in den semitischen Sprachen (*Ewald Lehrb. §. 120 f.*) und nicht von vorn, wie es in den indogermanischen sonst der Fall ist, Statt findet; die Wurzel ist nämlich *vydh* (noch einfacher im latein. *or-iri* erhalten), wachsen; das ächte Intensiv hat ursprünglich oft Causalbedeutung bei Intransitiven, wie z. B. gerade

¹⁾ Nach einem Collegienbuche von Roth's Erklärung des 2ten Fargard.

dieses *vr̥dh* in den Veden als *vāvr̥dhuh* (s. Benfey *Sāmaveda Gloss.* s. v. *vr̥dh*) u. s. w. heisst: wachsen machen, vermehren (m. vgl. das Homer. *λελάχῳσι*, theilhaftig machen, c. acc. pers. u. gen. r. von der sonst ganz intransit. W. *λαγχάνω*; ferner *λελάθη* ebenso constr.). Woher nun die Bedeutung *aufrufen*, *anfeuern*? Diese erklärt sich aus einer uralten indogermanischen Anschauung, die wir noch so häufig in den Vedenliedern finden. Die Götter erhalten nämlich ihre Kraft, die Dämonen zu besiegen, erst durch die Opfer der Menschen, namentlich den Somatrank; sie werden in vielen Liedern förmlich dazu eingeladen, um Kraft für ihre Heldenthaten (*kárjāni*) sich zu trinken (m. vgl. das schöne Lied *Kacjapa's* Rv. IX, 7, 10.); die Zunahme ihrer Kraft wird durch *vr̥dh* bezeichnet; so ist dann *vāvr̥dh* von Seiten der Menschen das *Wachsen machen* der Götterkraft, um ihren sehnlichsten Wunsch, die Besiegung der Dämonen durch Indra's Stärke zu erreichen. So kann dann *vāvr̥dh* den Nebengriff des *Anfeuerns*, *Aufforderns* (denn der Somatrank ist ja ein eigentliches Aufforderungsmittel zu jenen Heldenthaten) haben.

Ehe ich hier von dem Armenischen scheide, sei es mir noch gestattet, kurz das Wesen und den geschichtlichen Gang dieser Sprache zu zeichnen. Es ist eine Sprache, die noch lange einen gemeinsamen Weg mit den Iranischen Idiomen ging, als sie sich schon von den andern Gliedern unsers grossen Stammes getrennt hatte; eine Sprache, die in Lauten und Bildungen reich entwickelt mitten im Flusse des Werdens *erstarrte*, ehe sie eine feste und höhere Ausbildung erreicht hatte, während die Iranischen Sprachen zerfielen und dann erst *erstarrten*. Diesen Grundcharakter des Armenischen zeigt am deutlichsten die Declination und die Wortbildungslehre; es mischen sich hier verschiedene Elemente; aber der Gährungsprocess wurde nicht vollendet. So ist diese Sprache ein treues Abbild des Volkes, das sie redet; wie diese kein festes, sicheres Gebilde wurde, so sind auch die *Söhne* des Haikh und Armén, stets bedrängt und bekämpft von andern Völkern, nie zu einer dauernden politischen Selbstständigkeit gekommen. Die Litteratur dieses Volkes ist indess, wenn sie auch keine Sterne erster Grösse zählt, mehr zu beachten, als bisher geschehen. Der Iranische Alterthumsforscher wird in den Schriften eines Esaiak, Faustus Byzant., Elisäus, Moses von Chorene u. a. manche schätzbare und werthvolle Notiz finden.

Bis jetzt ist nur das für den Erforscher des Zend allernothwendigste angegeben. Es wird ihm von nicht geringem Nutzen sein, wenn er seine Blicke weiter richtet und auch solche Glieder des indogermanischen Stammes befragt, die jetzt weit von ihrer Urheimath entfernt sind, vor allem ältere Denkmäler. Manchen Beitrag oder wenigstens manche Bestätigung gewonnener Resultate giebt das Homerische Griechisch, das der Vedischen und Zendsprache in vielen Stücken noch so nahe steht. Aber auch die

italischen Sprachen sind nicht zu verachten, und der unverdrossene Forscher wird es nicht scheuen, manches Zendwort bis in den äussersten Norden, wo die Skalden ihre Lieder sangen, zu verfolgen. Doch, um diese Einleitung nicht allzu sehr zu dehnen, unterlasse ich es hier, weiter auf Einzelheiten einzugehen. Auf diesem Wege, glaube ich, können Zarathustra's schöne Lehren einer reinen Religion wenigstens mit eben so viel Sicherheit erkannt werden, als Homer's unsterbliche Heldenlieder und des Jahvehthums feierlich ernste Denkmäler. Weit entfernt zu glauben, ich hätte auf diesem mühseligen und schwierigen Wege schon eine grosse Strecke zurückgelegt, gestehe ich offen, dass ich kaum angefangen habe, ihn zu betreten; aber mit Gottes Hülfe will ich ihn weiter verfolgen. Möge dieser erste Versuch bei den Fachkennern eine nachsichtige Aufnahme finden; mein aufrichtiges Streben wenigstens war es, die Wahrheit zu erkennen; ob ich sie erkannt, darüber mögen andere entscheiden. Was ich benutzt, habe ich stets angegeben; sollte ich in manchen Resultaten mit andern zusammenstimmen, ohne sie zu nennen, so kam ich unabhängig und unwissentlich dazu.

Schliesslich fühle ich mich noch gedungen, meinen beiden Lehrern den wärmsten Dank abzustatten. Hr. Prof. v. Ewald unterrichtete mich in den semitischen Sprachen, im Türkischen und Armenischen mit gewohntem Eifer und gewohnter Meisterschaft; ihm verdanke ich nicht bloss manche Winke und Andeutungen über Einzelheiten, sondern auch Ideen. Hr. Prof. Roth unterwies mich eine Reihe von Semestern im Sanskrit, Zend, Neupersischen und in der Religionsgeschichte; er lehrte mich die grauen Denkmäler unsers Stammes mit historischem Sinne betrachten und wies auf unabhängige, autoritätslose Forschung hin; auch ihm verdanke ich sehr viel. Noch muss ich Hrn. Professor Benfey, dem gelehrten Kenner des Sanskrit, dessen Grammatik und Sāmavēda Glossar mir bei dieser Arbeit trefflich zu Statten kamen, meinen aufrichtigen Dank zollen für die freundliche Ueberlassung seiner Abschrift des Rigveda zur Benutzung.

Göttingen d. 11. Febr. 1853.

Uebersetzung von Jaçna 44.

Vorbemerkung. Dieses Capitel enthält einen herrlichen Hymnus auf Ahura-mazda als Schöpfer alles Guten; er ist aber durch verschiedene Glossen, die Bruchstücke anderer alten Lieder und Gebete enthalten, und durchaus nicht in den Zusammenhang passen, etwas entstellt. Wie das Capitel vorliegt, ist es wohl erst eine spätere Mosaikarbeit vielleicht für liturgische Zwecke. Für jetzt begnüge ich mich mit der Uebersetzung und Erklärung; später soll der Inhalt des Cap. einer tieferen Kritik unterworfen

und in seine einzelnen Bestandtheile zerlegt werden; ebenso behalte ich mir die metrischen Untersuchungen für später vor.

1. Diess will ich fragen dich, sag' es mir in Wahrheit, Ahura! Bis zu „dem Preiser eures Lobes“, o Mazda, will ich beten; verleihe du mir Kraft. Dann will ich beten: „mit Reinheit will ich darbringen das Opfer“ bis „er kommt mit gutem Geiste“.
2. Diess will ich fragen dich, sag' es mir in Wahrheit, Ahura! Wie ist des besten Lebens Anfang? Wie soll ich reinigen, was umher ist? Du selbst (bist) die Reinheit, heilig gepriesen vor Allen, o Allgeist, du der Lebendigen Urquell, Mazda!
3. Diess will ich dich fragen, sag' es mir in Wahrheit, Ahura! [Jetzt beginnt erst der Hymnus.]
Wer ist der Reinheit erster Schöpfer und Erzeuger?
Wer schuf die Bahn der Sonne und den Sternen?
Wer giebt dem Mond Wachsthum und lässt ihn schwinden wenn nicht du?
Diess und anderes wünsche ich zu wissen, Mazda.
4. Diess will ich fragen dich, sag' es mir in Wahrheit, Ahura!
Wer hält die Erde und die Wolken drüber?
Wer die Wasser auf den Fluren und die Bäume?
Wer lieh den Winden und den Stürmen (Strömen) ihre Schnelligkeit?
Wer des guten Geistes Wohnungen [unvollständig].
5. Diess will ich fragen dich, sag' es mir in Wahrheit, Ahura!
Wer schuf die guten Lichter und die Finsternisse?
Wer schuf die gute Wärme und den Frost?
Wer (schuf) das Morgenroth, den Abend und die Nacht?
Welche den vom Homa Sinnberauschten — [eingeschaltet und ganz zusammenhangslos].
6. Diess will ich fragen dich, sag' es mir in Wahrheit, Ahura, welche (Gebete) ich hersagen soll, wenn diese Abschnitte [sie folgen gleich] nacheinander (bergesagt sind).
1. Ârmaiti strömt Reinheit zu um der Handlungen (Opfer. Verehrung) willen. — 2. Denen erkennst du die Herrschaft zu mit gutem Geiste. — 3. Welchen schufest du (die Schlange), die rundseitige Erde? [Der ganze Vers ist Glosse.]
7. Diess will ich fragen dich, sag' es mir in Wahrheit, Ahura.
Wer schuf Ârmaiti, die weite, flurenreiche?
Wer hält empor den Sohn dem Vater, wenn er scheidet?
Ich will dich darum fragen, Mazda, heiliger Geist, den Schöpfer Aller u. s. w.
8. Diess will ich fragen dich, sag' es mir in Wahrheit, Ahura.
Welches sei die Weise, dich, o Mazda, zu erfreuen,
Welches die Gebete, mit gutem Sinn gesprochen,

Welches sei des Lebens Reinheit, in Wahrheit wissen will ich es.
 Welche gute Seele ist mir angeboren, (in mich) gekommen?
 Die — [fehlt das Folg.]

C o m m e n t a r.

V. 1. enthält Anführungen von 2 Gebeten, bis wie weit sie herzusagen sind. Beim ersten ist der Anfang nicht genannt, sondern nur das Ende, bei dem letztern beides.

pereçā. Auf den ersten Anblick scheint diese Form etwas schwierig zu erklären zu sein; am leichtesten denkt man an eine erste Person des Imperf., mit weggefallenem *m* und Dehnung des Vowels, oder auch an den Wegfall eines *mi*, wie im Latein. und Griech. λέγω für λεγ-ο-μι steht. Allein dagegen sträubt sich der sonstige Sprachgebrauch und auch die Bedeutung. Die erste Person des Präsens endigt sich immer noch auf *mi*, z. B. vaçemi, ich will, wünsche, v. 3., die erste des Imperf. auf *am*, vgl. das so häufig vorkommende dadhām, ich schuf, Imperf. d. W. dhā, dā, setzen, schaffen. Vergleichen wir weitere derartige Bildungen, so ergibt sich, dass diese Form auf *d* mit Formen auf *di* wechselt; vgl. frjā und frjāi v. 1. (ein Cod. hat auch für ersteres frjāi); fravakshjā v. 6. (u. sonst oft), gerejđā, ich will lobpreisen Jaçna 29, 1., ferner vaédjāi v. 8 d. Cap.; viçāi 10, 9. Da alle diese Formen die Bedeutung einer ersten Person haben, und sie manchmal geradezu mit einander wechseln, so liegt die Vermuthung nahe, die Formen auf *d* seien erst eine Abschwächung der Formen auf *di*. Diese Vermuthung erhält durch die Bedeutung noch mehr Gewicht; sie drücken nicht das einfache *ich*, sondern *ich will* aus, wie aus dem Zusammenhange, in dem sie stehen, sattsam erhellt. Wir haben demnach sogenannte Voluntative oder Imperative der ersten Person. Befragen wir das Sanskrit, so giebt es uns den erwünschtesten Aufschluss; *di* ist die Endung der sog. ersten Personen des Imperat. im Atmanêpad., bódhāi, bódhāmāhāi u. s. w.; die ebenfalls das Wollen ausdrückt. Nun fragt es sich, warum steht bei obgenannten Wörtern, die in der angegebenen Bedeutung sonst gewöhnlich activ sind, die Medialendung? Diess erklärt sich einfach aus dem flüssigen Zustande, in welchem das ältere Zend gleich dem vedischen Sanskrit noch ist, und der noch keine rechte Scheidung der Formen des Activ und Medium kennt; so wird in den Veden von der sonst oft im Parasmaipadam vorkommenden W. stu, stavāi, ich will lobpreisen, (mit Medialendung) gebildet. Was den Ursprung dieser Voluntative betrifft, so hängen sie mit dem Conjunctiv aufs engste zusammen. Dieser wird in den ältesten Gliedern der indogermanischen Sprachfamilie durch Eindringen eines langen Vowels vor die Personalendung gebildet, der sich durch den Vedendialekt und das Zend als ursprüngliches *d* erweist; dieser lange Vocal drückt ganz plastisch das Verweilen

des Geistes bei einer That, einem Entschlusse aus, und unterscheidet so ganz sinnlich den Modus der Ungewissheit, des Wollens, von dem Modus der Gewissheit, der That, der im geraden Gegensatz kurze Vocale hat. In der Bildung solcher Voluntärförmlichkeiten stimmen indess merkwürdiger Weise ganz verschiedene Sprachstämme überein zum deutlichen Beweise, wie sehr der menschliche Geist sich bestrebt, das Schwankende und Ungewisse in seinen Entschlüssen und Thaten auch äusserlich in der Form auszudrücken. Man vergleiche die semitischen Sprachen; im Hebräischen hängt sich ein *d* an das Imperf. (wo möglich an das verkürzte), z. B. *אֶקְוֶה*, *ich will aufstehen* (s. Ewald Lebrb. §. 228.); im Arab. entspricht der sogenannte *modus emphaticus* durch Anhängung von *أَن* gebildet (s. Ewald gramm. arab. §. 224). Ganz ähnlich finden wir im Türkischen eine erste Pers. Imperat. vom Coniunct. auf *di* gebildet, z. B. *دِييم*, *dije-im*, *ich will sagen*, von d. W. *di-mek*, sagen; der Plur. bildet sich mit *لِم*, z. B. *إِشْدَلِم*, *wir wollen hören* (überaus häufig in den Qirq Vezir).

â jathâ, *bis da*, *bis wo*, *bis dass*, und dann einfach bloss *bis*, indem die zusammengesetzte Partikel einen ganz einfachen Sinn annimmt. â als Präposition oder Postposition wird in den Veden in der Bedeutung *an*, *bei*, *bis* gebraucht und öfter mit Partikeln in Verbindung gebracht. Man nehme z. B. den schönen Vers in einem Liede an die Morgenröthe Rv. I, 16, 8, 10. *Kijatjâ jat samajâ bhavâti jâ vjûschur jâcêa nûnam vjuć'ân*, d. h. *Wie lange schon sind es dieselben (die Morgenröthen), die schon erglänzten, und die jetzt erglänzen?* (Gegenwart und Zukunft bezeichnend). *Kijati-â* eigentl. *bis in wie viel*, d. i. *wie lange?* Aus diesem â jathâ lässt sich auch das neupers. تا (armen. iethê thê, *dass*, *ob*, *wenn*) erklären, das neben der Bedeutung *dass* auch die von *während*, *bis dass* hat, welcher letztern Begriff die indogerm. Sprachen sonst durch eigene von dem Ausdrücke des *dass*, *damit* verschiedene Partikeln oder durch Compositionen damit ausdrücken, wie auch die semitischen und tatarischen Sprachen thun. (Ueber تا s. Vullers instit. ling. pers. §. 562 ff.)

nemanhō Genit. v. nemanh, Skr. *namas*, ١) تَنَامَز, *Lobpreis. Verehrung. Gebet*; Dat. *nemanhê* *Jaçna* 58, 1; Loc. *nemahi* 58, 2. Zu *nemê* vgl. *man* 58, 1: *Diess wollen wir thun den Feinden, diess dem Feinde (dem Vrtra)*; denn dem *Verehrer* (*nemê*) verleiht gute Nachkommenschaft die *Ashi* (Reinheit), verleiht es die *Armaiti*; dieser Verehrung (von dieser Verehrung) kommt ein Samen guter

1) Eig. Beugung, d. i. des Knies oder des Hauptes zur Verehrung der Götter. M. vgl. im Hebr. תָּרַךְ eig. das Knie vor Jemand beugen, ihn verehren, lobpreisen, segnen u. s. w.

Andacht, schöner Lieder, schöner Thaten; diess dem Verehrer! er herrsche über Diws u. s. w. ¹⁾). Zuerst über die Schreibung; in unserer Stelle schreibt Westergaard nemē, die Bombayer Ausgabe hat nemē; 58, 1. schreibt Westergaard zweimal nemē, während er in den Varianten beidemal auch nemē angiebt (vgl. 58, 4 nemē). Es fragt sich nun, welcher Unterschied ist zwischen beiden Vocalen. In dem Dialekte des Jaçna kommt dieses ē, das ich als tonlanges e bezeichnen möchte, am Anfange der Wörter, der Mitte und dem Ende als Stellvertreter eines kurzen oder auch langen a vor, m. vgl. z. B. das häufige émavat einem Sanskr. amavat, stark, mächtig, entsprechend, dann jēm, tēm für jam, tam, nē für na, kâthē = kathā, vē = vā u. s. w., und ist von ē, das einem Skr. ê oder noch länger aja entspricht, gewöhnlich unterschieden; sogar das Pārsi kennt noch einen Unterschied dieser Vocale (s. Spiegel Pārsigramm. §. 10 u. 12.). nemē steht also einem Sanskr. nama, namā, nemē einem namē, namaja entgegen. Die Form namē von Themen auf as weiss ich zwar nicht zu belegen, aber sie ist möglich; denn die Themen auf as gehen namentlich vedisch in der Flexion öfters in die auf a über, m. vgl. uruvjačā Rv. I, 16, 3, 2: jāvat idam bhuvanam viçvam asti uruvjačā varimatā gabhirañ, tāvān . . . Wie diese ganze Welt weit (eig. gähmend) ist an Ausdehnung und Umfang, so dieser Soma ²⁾; er sei euch zum Tranke, o Indra und Agni, eine Gabe ³⁾ eurem Geiste. uruvjačā ist Instrum.; es kann nur eine Verkürzung für uruvjačasā sein, sich aber auch unmittelbar von der W. vjañc ableiten; ferner der Namen eines bekannten Dichters von Vedenhymnen Uçanas, der im Dat. uçanē für uçanasē haben kann (s. Benfey Gramm. d. Sanskr. §. 754, XVII.). Häufiger ist indess die blosse Ausstossung des s von Themen auf as, z. B. ushām Acc. v. ushas, aurora für ushasam (s. Benfey ibid. und im Sāmaved. Gloss. s. h. v.). Nehmen wir nun in dem einem Sanskr. namā entsprechenden nemē einen Ausfall des s, nā, an, so wäre diese Zendform eine Instrumental; diese aber passt nicht gut in den angeführten Stellen; man könnte auch annehmen, es entspreche einem Nom. plur. neutr. namasā für namasāni (indess sind mir solche Plural. der Neutralform auf as nicht bekannt; die Bil-

1) çēidbis ist Acc. plur. von çēidhi, Feind, von der W. çadh (lat. cad-o, griech. καθ-ν-μαs (Kuhn in d. Zeitschr. für vergleichende Sprachwiss. I. Bd.), deren a sich zu i schwächen konnte, wie sādhi sich zu sedh schwächte; es ist also desselben Stammes, wie das bekannte vedische çatru, Feind.

2) Dass der Umfang der Somakufe mit der Ausdehnung der Welt verglichen wird, darf nicht auffallen, namentlich wenn man die Wunderkraft bedenkt, die dem Somatranke von den alten Ariern zugeschrieben wurde. Gerade in diesem Sinne der Vergrösserung wird er auch samudra, Meer, genannt, davon Indra's Beiname samudrayjačās, das Meer (d. i. den Sōma) umfassend.

3) Ueber aram s. zu v. 5.

dung ist schon in den Veden, wie im spätern Sanskr., z. B. *çravānsi* v. *çravas*, *κλέος*, *manānsi* v. *manas* u. s. w.), aber auch diess würde nicht passen. Eine Stelle (die 2te aus Jaçna 58, 1. angeführte) fordert nothwendig ein Nomen actoris, und so wäre es Dat. von der W. nam und also nemé die richtige Lesart und durch diese Fassung kommt auch in die übrigen Stellen Sinn. Die Wurzel ohne Endung dient in den Veden öfters substantivisch als nomen actoris, m. s. Benfey Grammat. des Sanskr. §. 365, z. B. *spaç*, Späher, gerade die Wurzel (in den Veden von den Boten des Varuna gebraucht) kommt auch im Avesta vor. So ergiebt sich die Bedeutung dem Verehrer; diese passt überall und ist auf jede Weise zu rechtfertigen; denn schon d. W. nam (im Atman.) und nicht bloss das Denom. namaajati heisst verehren. Indess ist noch eine Möglichkeit übrig; es könnte die erste Pers. Praet. Atmanép. sein; allein diese Annahme, obschon sie lautlich vollkommen zu rechtfertigen wäre, giebt in den genannten Stellen keinen Sinn, und man müsste zu den gezwungensten Erklärungen seine Zuflucht nehmen.

kshamáyatô Gen. v. *kshávat* oder *kshávāç* steht dialektisch und härter für *jāshmávatô*. Zuerst die Parallelstellen: *kshamá* Nom. Jaçna 50, 5: Zum Opfer ihr! o Ahura mazda, mit Reinheit, denn zu euch will ich beten (über *árôí* zu v. 5.). — *kshamá* Acc. Jaçna 43, 11. Dich, den heiligen, o Mazda, will ich preisen; denn zu mir kam er mit Vohu-manānh (Bahman, erster Amschaspand); denn auch mit Liedern will ich verehren zuerst ¹). — *kshmaibjá* Dativ. Jaçna 29, 1. Euch geus urvá will ich preisen (urvá ist als Plural zu denken). — *kshmat* Abl. ibid. v. 2. Nicht ist mir ein anderer Gebieter als ihr ²). — *kshávatô* Jaçna 33, 8. Dieser Homa, den ich mit gutem Geiste bereiten will zu meiner völligen Erkenntniss, (d. h. er führt mich zur Erkenntniss meiner selbst, zu der Selbstbeachtung) sei eure Verehrung, o Mazda! Dann sind in Reinheit die Lieder zu singen u. s. w. ³). *kshávatô* 49, 6. In Wahrheit

1) *mōhi* von der W. man, denken, auch im religiösen Sinne gebraucht für *andüchtig sein* (m. vgl. *manishā*, Andacht, *manma*, dass.) entspricht ganz einem vedischen *mañsi* erste Pers. eines medial. Aorist. mit s. — *didañtē* halte ich für einen Voluntativ, vom Aor. mit s (*ñh*) gebildet, d. h. für eine erste Pers. sing. Conj. der s-Aoriste, von d. W. *did*, Erweiterung der Wurzel *ñ*, Skr. *dhjāi*, denken (m. vgl. *dā* und *dad* u. s. w.), namentlich in religiösem Sinne: *ich will verehren*. Aehnlich ist das ved. *stushā*, ich will lobsingend. Wegen der Endung *añhē* vgl. man die ved. Lêtformen *asat*, *asatē*.

2) *vāçtā* ist ein nom. actor. auf *tri*, der das Gehorchen macht, dem gehorcht werden muss, der Gebieter; denselben Sinn hat das gleichfolgende *çāçtā*, W. *çās*.

3) *frō* ist pra u. *fravōizdūm* Infin. von *fravid*, welches als Verh. des Erkennens mit dem Genit. steht, wie in den Veden und im Griech. Diese Infinitivform ist im Jaçna nicht selten. *areta* = *rita*, ein häufiger Name des Soma. — *shavāi* 1. Pers. des Imper. Med. d. W. *shu*, *hu*. Skr. *su*, das eigentl. Wort für das Auspressen des Soma. Das *sh* hat sich wegen des vorübergehenden Vocal u erhalten. Eine weitere Ausführung des Uebergangs von s in sh und dann in h im Zend behalte ich mir für später vor. — Dass bei Mazda als

möchte ich es erkennen, damit wir (ich und andere) diese eure Lehre verkündigen können. Unmittelbar vorher geht kshmakahjá Gen.; ebenso kommt ein Dat. kshmakahjái vor. Die angeführten Stellen lassen durchaus keinen Zweifel über die Bedeutung des kshamá und seiner übrigen Casus und Bildungen; es steht an mehreren Stellen im Zusammenhang mit váo; und öfters wechseln sogar Bildungen von jûshamá damit, m. vgl. 50, 5. Es fragt sich nun, wie ist diese härtere Form von jûshma zu erklären. Prüfen wir hauptsächlich den Anlaut, das aspirirte kh. Diesen Laut finden wir auch in andern Zendwörtern vor s, wie in khshtá, schon von Burnouf als Nebenform von athá erkannt, und in khshvas. In khshtá ist das kh nur eine Verhärtung des h; es steht nämlich für hishtá, was ja auch vorkommt und noch im neupers. هشتم erhalten ist; die Verdichtung zu kh trat durch das Ausfallen des kurzen Vocals ein; da der blosser Hauch als solcher sich unmittelbar vor einem Consonanten nicht halten konnte, so verhärtete er sich zu kh. Das Neupers. hat öfters noch die härtere Aussprache, ohne dass ein Consonant unmittelbar folgte, da wo das Zend sogar die schärfere hat, m. vgl. z. B. Zend hushka und Neupers.

خشک trocken. — In khshvas, sechs, steht das kh ebenfalls für h oder für Skr. s¹). Dieselbe Erscheinung, dass das h zu k oder

einem Einzelnen *ener* steht, hat darin seinen Grund, weil er mit den andern höheren Geistern angerufen und nur als ihr erster gedacht wird.

1) Da die Urform und die Grundbedeutung dieses Zahlwortes noch von Niemand, so weit ich weiss, tiefer untersucht wurde, so sei es mir vergönnt, dies hier zu thun. Das Zend. khshvas ist hauptsächlich desswegen merkwürdig, weil es unter allen indogermanischen Sprachen die Urform noch am treuesten bewahrt hat. Diese ist nämlich saçvas oder saçvat, *Gesamtheit*, *Menge* von d. W. çvi, *anschwellen*, noch erhalten in çaçvat, *alles* (in d. Ved. ein bahv náma). Von dieser Grundform aus erklären sich alle Formen, die dieses Wort in den mannigfachen Idiomen unsers Stammes angenommen hat, von selbst, ja sie weist noch auf einen uralten Zusammenhang mit den semitischen Sprachen hin. Das Grundwort wurde wegen des häufigen Gebrauchs verkürzt; einige Sprachen behielten nur den ersten Theil, andere gar nur den letzten und wieder andere zogen das ganze Wort zusammen. Das Sanskrit bietet shaṭ (das shash der indischen Grammatiker scheint mir ein Unding und ist auf keine Weise zu rechtfertigen). Das vas wurde weggeworfen und so blieb nur saç. Das palatale ç konnte aber am Ende nicht bleiben, sondern musste nach einem bekannten Lautgesetze in ein cerebrales ṭ übergehen; dieses ṭ wirkte wieder auf das anlautende s zurück und cerebralisirte es; ein gleicher Fall findet bei der W. sáh Statt, wenn ihr h zu ṭ oder ḍ wird, z. B. sháṭ Rv. I, 63, 3 (s. Benfey Sanskr. Gramm. §. 31.). Das Zendische khshvas entstand folgendermassen: der kurze Vocal der ersten Sylbe sa (ha) wurde weggeworfen; der Hauch, unmittelbar vor dem Zischlaut stehend, verhärtete sich zu kh. Das neupersische شش verstümmelte sich aus khshvas; das khsh wurde sh wie gewöhnlich (m. vgl. Zend kshatrú und neupers. شهر), das va wurde ausgestossen (m. vgl. کی aus kawa, kawi) und das auslautende s in sh verwandelt (m. vgl. das ش der Abstractbildungen wohl aus dem

kh sich verhärtet, haben wir auch im Armenischen; man nehme gal (altarmen. kal gesprochen), stehen, liegen; hier ist sogar das sth der W. ausgestossen und nur die zu k verhärtete Reduplicationssylbe geblieben; fragen wir nun nach der Entstehung des kh in khshmvatô, so ist die nächste Annahme, es sei auch aus ursprünglichen s entstanden. Eine genauere Untersuchung des betreffenden armenischen Wortes lehrt jedoch, dass ursprünglich ein wirkliches k zu Grunde gelegen habe. Der Genit. des Plur. des Prou. der 2. Person lautet tsér, der Dat. tsés (der Nom. tsh ist der regelrechte Plural von tu). Das ts ist kein ursprüngliches Laut, sondern nur dem Armen. eigenthümlich; er entspricht einem t der verwandten Sprachen, aber auch einem k. Nehmen wir das bekannte tsérn, *Hand*; das n am Ende gehört eigentlich gar nicht zum Worte, sondern ist blos das n der Bestimmtheit, welches die Stelle des Artikels vertritt, ähnlich wie der sogenannte statum emphaticus in den aramäischen Idiomen und im Samaritanischen: daher es auch in einige Casus des Plurals wegfällt, z. B. Acc. tsérs und in Composit. z. B. tsér-pagal mit der Hand genommen. gefangen, Faust. Byzant. hist. Arm. c. 7. (m. vgl. noch turs, das Thor, dvára, das in keiner verwandten Sprache ein s zeigt. tsér nun kann, wenn wir nach den Ausdrücken für Hand in den verwandten Sprachen sehen, nur mit dem Skr. kara und Griech. χηρ zusammengestellt werden; ferner nehme man tsain, Stimme, Gesang, diess ist nur das latein. can in cantus u. s. w., das Sanskr. avan, tönen, das nach einem bekannten Lautgesetz im Zend qa lauten muss; das Armen. hat nun dieses q in t verwandelt. tsér, ouer, entspricht demnach einem uralten kar, kas (das Armen. hat sehr oft r für s, vgl. z. B. nor, neu, navas). Das r ist noch der letzte Ueberrest der Partikel sma, welche, wie die verwandten Sprachen zeigen, ursprünglich zur Bildung des Begriffs ihr diemta. So ergibt sich für den ältern Zenddialekt kasma als Urform, die

Sanskritischen as, im Zend zwar ahh lautend, entstanden). Das armen. wts hat nur den letzten Theil von khshvas erhalten (das s des Sanskr. wird im Armen. öfter tz, m. vgl. das tz, das den Aor. I. bildet, dem s im Sanskr. Griech. und Lat. bei diesen Bildungen entsprechend). Im Griech., Lat. und Gothischen wurde nur das va ausgestossen; das palatale ç wird in diesen Sprachen gewöhnlich Guttural, daher griech. und lat. k, goth. h, also: k. sex, saiba. Dem Zahlwort 6 liegt nun in den semitischen Sprachen, wie sich sicher erweisen lässt, dasselbe Urwort zu Grunde. Die semitische Urform ist sadas, es ist also nur v ausgestossen (was nach einem Grundgesetz des Semitismus, der Trilitteralbildung, geschehen musste), und das ç in d oder t verwandelt, wie schon das Sanskr. zeigt. Ihr am nächsten steht das

Äthiopische, das sads und seds hat; das Arab. hat schon سِت, jedoch tritt

in Ableitungen wieder die Urform hervor, z. B. سائس sextus. Das Hebr. hat שש, das Aram. ܫܫ (t nach dem bekannten Uebergange der Zischlaute der andern Dialekte). M. vgl. über den Zusammenhang der indogerm. Sprachen und der semit. bei d. Zahlwörtern Ewald's treffliche Andeutungen LB. §. 267.

durch Ausstossung des kurzen Vocals der ersten Sylbe zu khshma wurde. Was die Bildung betrifft, so ist khshmāvatō durch das Suffix *vas, vat*, im Nom. *vāc* lautend (m. vgl. *thwāvāc*) gebildet.

frjāi, Voluntativ der W. *frī, pri*, *lieben, erfreuen*. Das Wort flektirt nach der ersten und neunten Conj. auch im Zend. In den Veden steht das Wort von der Verehrung der Götter. Mit der Präpos. *ā* heisst es *einladen*, nämlich die Götter zum Opfermahl; daher kommen die sogenannten *Āpri*-Lieder (worüber zu vgl. Roth, Einleit. zum Nirukta S. XXXVI f. und Erläuterungen S. 117 f.). Es ist ein liturgisches Wort geworden und hat in vielen Stellen bloss die allgemeine Bedeutung von *beten* angenommen; m. vgl. namentlich die Stellen in unserem Capitel. Wir finden das Wort noch im Neupers. *āferīn*, *Lob, Preis*, besonders häufig in der Composit. *gehān-āferīn*, *der die Gebete der Welt hat*, d. i. Gott, im Shāhnāmah; davon leitet sich meines Bedünkens erst die Bedeutung *schaffen*, welche das Verb. *āferīden* hat, ab; nämlich jener Beiname Gottes wurde, wie diess so häufig bei längern Namen der Fall ist, abgekürzt, d. h. *gehān* wurde weggeworfen, und *āferīn* nahm selbstständig die Bedeutung „Gott, Schöpfer“ an und wurde in dieser Bedeutung allein am Ende von andern Compositionen gebraucht; aus diesem *āferīn* nun, das bereits die Bedeutung *schaffend, Schöpfer* angenommen hatte, bildete sich erst neu jener Infinitiv durch *ن* (diese Endung ist nicht mit dem Sanskr. tum zusammenzustellen, wie ich ein andermal ausführlicher zeigen will). So löst sich der scheinbare Widerspruch der Form und der Bedeutung von *āferīn*, *Lob*, und *āferīn*, *Schöpfer*. Im Armenischen hat sich auch noch die Bedeutung des *Lobes, Ruhmes*, die der Wurzel *pri* anhaftete, in *p'ar-kh* (*Ruhm*) erhalten und es schliesst sich auch hier wieder den Iranischen Sprachen an.

thwāvāc, eigentl. der *Deinige*, das *Deinige* (Jaçna 43, 3), vedisch *tvāvat*, ist oft blos ein stärkerer Ausdruck für *dein*. Man vgl. z. B. Sāmaved. I, 2, 2, 5, 9: *Dein* (*tvāvataḥ*), o Schätzereicher, o Indra, sind wir; ferner I, 3, 1, 2, 6: zu *deinem* Ruhme (*çrava-sē tvāvataḥ*, über die Stelle zu V. 5). Rv. I, 14, 7, 8: na *vishjēt tvāvataḥ sakbā*, nicht gehe unter *dein* Verehrer (*Freund*). *tvāvat*, wie *thwāvāc*, sehe ich für ursprüngliche Possessiva an. Das Suff. *vat* diente in der vedischen Sprache nur als stärkere Adjectivform; *rēvat* ist bloss unser *reich* und die Deutung „mit Reichthum versehen“ ist unnöthige Künstelei. In der spätern Sprache diente dann das Suff. *fja* zur Bildung von Possessiven, z. B. *madīja*, *tvadīja* u. s. w. Da das Suff. *vat* nur das *Haben einer Sache* bezeichnet, so konnte es früher auch wohl zur Bildung von Possessiven gebraucht werden. In vielen Vedenstellen hat indess *tvāvat* schon die Bedeutung *dir ähnlich*, und in dieser Bedeutung finden wir das Suff. auch öfters in der spätern Sprache. Diese leitet sich leicht aus dem Possessivbegriff ab: der *Deinige* ist der, welcher das *Deine, dein ganzes Wesen* hat, und wer dein ganzes

Wesen hat, ist wie du. — An unserer Stelle hat indess *thwāvāç* nicht die Bedeutung eines Possessivpronomens, sondern es ist wie in den angeführten Vedenstellen eigentlich nur ein stärkerer Ausdruck für *du*. Diese Erscheinung ist aus dem Geiste der alten Sprachen zu erklären. Diese lieben *es* einen Gegenstand nicht so einfach auszudrücken, wie es in unsern vergeistigten und auf den nothwendigsten Ausdruck sich beschränkenden Sprachen der Fall ist, sondern ziehen es vor dem Ausdrücke entweder Beiwörter (*epitheta ornantia*) beizugeben, oder ihn etwas zu umschreiben. Zu diesem Zwecke der Umschreibung dient z. B. bei Homer *ἰδοῦς, μέγας, βίη* u. s. w., bei den Tragikern *δέμας* (wohl nur das vedische *dhāman*, Eigenschaft, Wesen); so wird gesagt *δέμας Ἀγαμέμνονος* für *Ἀγαμέμνων* u. s. w.; man vgl. ferner *Itz* im Nibelungenlied. Solche Umschreibungen sind namentlich häufig in den semitischen Sprachen; man sagt z. B. im Hebräischen „ein Sohn von 20 Jahren“ d. i. 20 Jahre alt; allbekannt sind aus dem Arabischen die Umschreibungen durch *abu*, Vater (vgl. Ewald LB. §. 287, f. — §. 270, 2). — Was die Bildung des *thwāvāç*, *tvāvat* betrifft, so ist es vom *Casus obliquus* gebildet; eine Erscheinung, die sich in allen indogerman. Sprachen zeigt, ja sogar in Sprachen grundverschiedenen Stammes, wie z. B. im Türkischen

بَنِمَكِي, das Meinige, von *بَنِم*, Gen. v. *بِن* ich. Das *ç* am Ende steht für *t*, wie auch sonst öfter vorkommt.

çaqjāt ist Optativ (sogenannter Precativ) der Wurzel *çaq*, Skr. *çak*, *vermögen, mächtig sein*. Davon leitet sich das armen. *sgaï, հրաօ*, und das schon im A. T. vorkommende *גָּבַר*, die *Grossen*.

Mächtigen, m. vgl. noch im Persischen *شَحَنَكِي*, Statthaltertschaft (Gebiet eines *شحن*), das wir in arabischen Historikern als *شَحَنَكِيَّة* finden. *jāç* ist nämlich der Form nach ein einfaches Part. präs. jener Wurzel durch *an* gebildet, der *Mächtige*, der *Magnat*. — *māvaitē*, Dat. v. *māvat*, hat die gleiche Bildung und Bedeutung wie *thwāvāç*.

nē, die bekannte vedische Partikel *na*; das *ē* steht für *a*, wie schon oben bemerkt wurde. Diese Partikel, die in den Veden so oft die Vergleichung bezeichnet, dient oft blos zur Verstärkung und Hervorhebung eines Wortes, ähnlich dem griech. *ye*. — *asbā* ist, wie oft, als Instrumental zu fassen.

dazdjāi. M. vgl. 27, 1: So will ich diesen Grössten von allen verehren (eig. beschenken; über *dā* auch mit dem Acc. des nächsten Obj. s. 44, 3); ferner 35, 4: Die Erde (?) wollen wir bitten durch diese besten Handlungen, zu geben Vergnügen und Wohnung den Hörigen und Nicht-Hörigen, den Herrschenden und Nicht-Herrschenden. In der ersten angeführten Stelle ist es ein

Voluntativ, wie das gleich darauf folgende *gnathāi*, *ich will vernichten* (die Ahrimunische Schöpfung), beweist; in der zweiten ist es sicher Infinitiv. An unserer Stelle, die nur die Anfangsworte eines Gebets enthält, ist es etwas schwerer, über den Sinn zu entscheiden; ich glaube, man fasst es am besten als Volunt.; so heisst die Stelle: Ich will beten (das Gebet): „Ich will Opfer darbringen u. s. w.“ Wie ist nun die Form zu erklären? Dazd steht für dad; ist eine erweiterte Wurzel von *dā*, und hat auch einen etwas stärkern Sinn (m. vgl. *dāc* in den Veden, *verehere*, sicher nur eine Weiterbildung von *dā*): etwa *darbringen*, *verehere*. Das *zd* ist euphoniache Veränderung für *d*, welche gewöhnlich zwischen zwei Vocalen, sehr selten am Anfang Statt findet (m. vgl. das von Benfey so scharfsinnig erklärte *zdi*, aus *ēdhi*, *sei*, in d. Götting. gelehrte Anzeig. Januar 1853). Das *j* ist Zeichen des Optativs; wie im Sanskr. und Griech., und kommt auch im Zend häufig genug vor; *ai* ist Endung einer ersten Person, die wir bereits als die des Imperativs der ersten Person *Atmanep.* erkannt haben. So ist dieses *dazdjāi* eigentlich ein Optativ und Voluntativ zugleich; oder eher ein ganz energischer Voluntativ, ein ganz nachdrückliches *ich will* ausdrückend. *Dazdjāi* als Infinit. lässt sich ganz leicht erklären; es hängt sich an die W. *dā* das *djdi*, hinlänglich aus den Veden als zur Infinitivbildung dienend bekannt; und auch im Zend sehr häufig; wie wir später sehen werden; der lange Wurzelvocal hat sich verkürzt; wie diess bei dieser Wurzel ja auch im Skr. geschehen kann. Dass es von dem *dazdjāi* der zwei andern Stellen gänzlich verschieden ist, erhellt schon aus der Bedeutung; nur die einfachste Bedeutung geben passt zum Sinne der Stelle, wo es vorkommt, während die beiden andern eine stärkere Bedeutung, *darbringen*, *fördern*.

hākureñā, Acc. Plur: heutz. v. *hākurehem* (Jaçna p. 221, über die Stelle h. zū v. 5) v. *āñ + kūrāñ*, Zubereitung, Zurüstung zum Opfer; und dann dieses selbst. Der Gebrauch der W. *kj* und ihrer Derivata in religiösem Sinne ist ja sattsam bekannt.

Der Vers: er kommt (kam) mit dem guten Geiste, findet sich oft; nur wechselt mit dem *gimāt*, *paiñgaçat* u. ähnl. *gim* ist nichts anderes als die Wurzel *gam*, gehen; das *i* darf nicht auffallen; da in gewissen Fällen die kurzen Vocale *a*, *e*, *i* keine recht feste abgegränzte Bestimmtheit im Zend haben, wie diess auch noch im Parsi der Fall ist. Das *g* steht für *g*; dieser Uebergang der Gutturale des Skr. in die entsprechenden Palatale findet sich im Zend öfters, wie wir bald bei *çoret* v. 7 sehen werden; indess ist auch der umgekehrte Fall nicht selten, dass den Sanskritischen Palatalen im Zend Gutturale entsprechen (man sehe d. Bemerkg. zu *jaoget* v. 4). Das *g* ist überhaupt kein ursprünglicher Laut, sondern erst aus *g* mittelst eines *i* erweicht. Man vgl. das Ved. *gāmi*, Verwandter, offenbar mit *γαμβρός*, *γαμῖν* u. s. w. verwandt.

(Fortsetzung folgt.)

Zur Geschichte des abyssinischen Reichs.

Von

Prof. A. Dillmann.

Aus den einheimischen Geschichtswerken der Abyssinier, welche ihrer Zeit die Reisenden J. Bruce und E. Rüppell nach Europa mitgebracht haben, so wie aus den Mittheilungen dieser und anderer Reisenden über den Erfolg ihrer Erkundigungen nach der älteren abyssinischen Geschichte geht jetzt so viel mit Sicherheit hervor, dass in Abyssinien selbst die ganze einheimische Geschichte bis in das dreizehnte Jahrhundert n. Chr. hinein entweder keine schriftliche Bearbeitung erfahren hat, oder was etwa an solcher vorhanden war, längst verloren gegangen ist. Erst von Jekunó-Amlák und seinen nächsten Nachfolgern an wird die geschichtliche Erinnerung und die eigentliche Geschichtschreibung klarer, reichhaltiger und mit der Zeit immer ausführlicher: Auszüge daraus sind bekanntermassen von J. Bruce im zweiten Bande seines Reisewerkes gegeben. Die jenem Zeitpunkt vorangehende Geschichte des abyssinischen Reiches und seines Verhältnisses zu den südarabischen und nubischen Völkern ist für uns noch in ein grosses Dunkel gehüllt; für eine Zeit aber wie die unsrige, in der man alle die über den einzelnen Punkten und Zeiten der Menschengeschichte noch liegenden Nebel zu zerstreuen so emsig bemüht ist, kann darin nur die Aufforderung liegen, durch erneute Forschungen auch an der Vertreibung dieser Finsterniss zu arbeiten. Der Hilfsmittel, die wir bis jetzt hiefür haben, sind freilich wenige. Oben an stehen von eigentlichen Geschichtsdenkmälern die Verzeichnisse der abyssinischen Herrscher, meist nichts als trockene Listen von Namen, da und dort mit dürftigen geschichtlichen Bemerkungen durchwoben, im Einzelnen vielfach von einander abweichend, für einige Zeiträume sogar mehrere unter sich völlig verschiedene Namenreihen enthaltend und doch wieder nicht von der Art, dass wir sie als auf späterer Erfindung beruhend ansehen dürften. In zweiter Linie erscheinen als geschichtliche Denkmäler für einzelne Zeiten und Personen die bis jetzt gefundenen Inschriften, die grosse adulitanische des Cosmas Indicopleustes und die axumitische des Salt, beide griechisch, sowie die zwei äthiopischen Inschriften von Axum, welche Rüppell be-

kannt gemacht hat, und einige wenige Münzen. Sonst finden sich noch in einigen Heiligengeschichten, wie im Leben des Aragawi, des Lalibela u. A., unter vielen unbrauchbaren Sagen und Dichtungen einzelne Bemerkungen über geschichtliche Dinge, welche Glauben verdienen. Die monophysitischen Acta Sanctorum oder das Synaxar, obwohl aus ziemlich später Zeit und im Ganzen unzuverlässig, müssen, so weit sie von abyssinischen Männern handeln, wenigstens verglichen werden; auch in einzelnen theologischen Abhandlungen finden sich allerlei Andeutungen über die ältere Zeit. Zu diesen einheimischen Nachrichten kommen dann als weitere Quelle die auswärtigen, beiläufige Bemerkungen und Erzählungen in griechischen, syrischen und arabischen Schriften. Was aus diesen Quellen an geschichtlicher Erinnerung noch zusammenzubringen ist, beabsichtige ich mit der Zeit in diesen Blättern zu einem Ganzen verarbeitet darzustellen, aber nur um zu zeigen, wie wenig wir über diese Zeiten wissen, und worauf vorzüglich weitere Nachforschungen sich richten sollten. Schon jetzt aber müssen wir den Wunsch E. Rüppell's dringend wiederholen, dass die Reisenden der jetzigen und künftigen Zeiten auf die Entdeckung von Inschriften und andern Ueberresten aus dem Alterthum, besonders in den Trümmern von Axum, ihr hauptsächlichstes Augenmerk haben möchten.

Den Anfang aller andern Untersuchungen muss die Sicherstellung und das Verständniss der obengenannten einheimischen Geschichtsdokumente, vor allem der Königslisten, machen, und da diese schon für sich ein ziemlich weitläufiges Geschäft ist, so begnüge ich mich für diesmal mit diesem Anfang, Anderes für spätere Zeit aufsparend.

I. Die Verzeichnisse der abyssinischen Könige bis auf die Zeit des Jekundo-Amlak.

Seit man angefangen hat, von Europa aus Abyssinien zu erforschen, hat man auch Verzeichnisse der alten Könige dieses Landes bekannt gemacht. Marianus Victorius, Balth. Tellezius, J. Ludolfus, J. Bruce, Salt, Combes et Tamisier, Rüppell haben der Reihe nach solche Listen bekannt gemacht, und man könnte erwarten, dass durch die Bemühungen so vieler Männer dieser Punkt bereinigt wäre. In Wahrheit aber verhält sich die Sache umgekehrt. Nicht blos war es ein Uebelstand, dass die meisten der genannten Gelehrten und Reisenden die Namen nicht in ihrer äth. Schreibweise, sondern in der Weise unserer verschiedenen neueren Sprachen geschrieben, zum Theil auch nur dem Gehör nach in ihrer modernen amharischen Aussprache aufgefasst, mittheilten, sondern der Hauptfehler war der, dass, während jener Verzeichnisse gar mancherlei sind, jeder von diesen Schriftstellern nur das eine oder andere herausgriff, wohl auch die übrigen

voreilig verdächtigte, und auf jenes eine dann weitgehende Folgerungen baute. So hält Ludolf die Listen des Victorinus nicht einmal der Beachtung für werth, und doch ergiebt sich, dass sie genau und quellenmässig sind; so giebt Bruce, obwohl er in seinen äth. Handschriften alles hätte beisammen finden können, doch nur ein Verzeichniss, das er noch dazu anderswoher nahm; so meinen auch Salt und Rüppell wieder, sie hätten die ächten Verzeichnisse, während sie doch nur eines von mehreren geben. Durch dieses Verfahren ist nun eine grosse Verwirrung in die Sache gekommen. Niemand weiss, an welchen dieser Männer er sich halten soll, da jeder wieder anderes mittheilt; und es kann hier gar nichts weiter geleistet werden, ehe alle diese Listen von neuem durchgesehen und durch genaue Zusammenstellung und Vergleichung dieser verschiedenen Angaben das ganz und sicher hergestellt wird, was die Abyssinier selbst überliefern. Von wesentlichem Nutzen bei diesem Geschäft waren mir die Bruce'schen Handschriften, welche das hierher gehörige Material vollständig enthalten.

Am reichhaltigsten ist unter diesen Handschriften die Chronik von Axum, Cod. Aeth. XXVI der Bodleianischen Bibliothek, welche Bl. 90—92 u. 100 alle die verschiedenen in Abyssinien selbst im Umlauf befindlichen Listen enthält, eine von der Schlange bis auf Gábra-Másqal Bl. 90 f., eine von Bázén bis auf die neueren Zeiten Bl. 91, und eine von Ibo-Hakim bis auf Lébna-Dóngel Bl. 100. Mit der dritten dieser Listen im wesentlichen durchaus zusammenstimmend, also im Grunde nur verschiedene Abschriften oder Recensionen von dieser, sind die in Cod. XXVIII. Bl. 7 u. 8, Cod. XXIX. Bl. 1 u. 3, Cod. XXXII. Bl. 31—33 befindlichen. Jede der in den Büchern der Reisenden gegebenen Listen stimmt mit der einen oder andern der in diesen Handschriften enthaltenen zusammen, und kann uns somit dazu dienen etwaige Schreibfehler in den Handschriften zu verbessern, denn sie verhält sich zu ihr, wie eine andere Copie desselben Textes; und es zeigt sich, dass die schon im XVI. Jahrhundert in Europa gedruckten mit den noch in diesem Jahrhundert in Abyssinien aufbewahrten fast genau harmoniren. Mit diesen Mitteln können wir die Reihen der Könignamen ziemlich sicher herstellen; sie sind, mit Zugrundlegung der in den äth. Handschriften selbst gewöhnlichen Periodeneintheilung, diese:

1. die erste Periode bis auf Bázén oder Christi Geburt.

Ueber die Könige dieser Zeit finden sich zwei, unter sich nur wenig zusammenstimmende Listen: die eine aus Cod. XXVI, Bl. 90 genommene nenne ich der Kürze halber A; die andere aus Cod. XXVI. Bl. 100 und Cod. XXVIII und XXIX u. XXXII genommene nenne ich B, und die einzelnen Abschriften davon in der angegebenen Ordnung B, 1. B, 2. B, 3. B, 4. Die Liste A schickt

dem Ibu-el-Hakim, mit dem die andere beginnt, noch einige Namen voraus.

A.	Jahre.
a. ለር።: die Schlange	400
b. አገገጋ: Angäbö	200
c. ገደር: Gedär in Nuch	100
d. ከገ።: Sebätzö in Sadd	50
e. ቀዋከ።: Qawdsjé in Axum	1
f. ጸክደ: Makedä	50 u. 25 ¹⁾
1. አብነ: ለአክሊ።: Ibu-el-Hakim ²⁾ , Sohn der Makedä von Salomo	25
2. ሐንደደዎ: Handadjö	1
3. ሀወደ: ዓወት: 'Auda- 'Amat	11
4. አውከ።: Ausejó	3
5. ጸወዕ: Txaud	31
6. ገከ።: (አከነ: ቀ ጥር:) Gasjá (bis zum Mittag) ½ Tag	
7. ወወ።: Mawat	8;

1) Der Text lautet: „Jahre der Könige von Axum. Die Zeit der Schlange 400 J.; des Mannes Angäbö, welcher die Schlange verstieß und tödtete, 200 J.; des Gedär in Nuch 100 J.; des Sebätzö in Sadd 50 J.; des Qawdsjá in Axum 1 J.; der Makedä 50 J., (und) ehe sie zu Salomo hinabreiste, wie es im Evangelium (Matth. 12, 42. Luc. 11, 21) heisst: „die Königin von Mittag wird aufstehen — um die Weisheit Salomos zu hören“; im 36sten Jahr der Regierung des Saul kam sie zur Regierung, und im 4ten Jahr der Regierung des Salomo reiste sie nach Jerusalem hinab, und nachdem sie zurückgekehrt war, regierte sie 25 Jahre.“

2) In dem B. Kébra-Nagást, welches in der Chronik von Axum enthalten ist, heisst er **ዐይ: ለአክሊ።**: Bain-al-Hékem, mit dem Regierungsnamen David.

B.	Salomo zeugte den
1. አብነ: ሐክሊ።: Ibna-Hakim ¹⁾ ; er zeugte den	
2. ተዓይ: [ተዓይ: B, 1] Tomdi ²⁾ ; e. z. d.	
3. ዘገደር: Za-Gedär ³⁾ ; e. z. d.	
4. አክሊ።: Axumdi; e. z. d.	
5. አውከ።: [አውከ። P-h: B, 1] Ausejó ⁴⁾ ; e. z. d.	
6. ጥሐዋከ።: Tahawds- já ⁵⁾ ; e. z. d.	
7. አብረልዘ: Abrádjús; e. z. d.	
8. ወረደ: ዐሐይ: Wáradá- Tzahdi; e. z. d.	
9. ሐንደደዎ: [ሐንደር: B, 1] Handejó ⁶⁾ ; e. z. d.	
10. ወረደ: ኒገሽ: Wáradá- Nagásch; e. z. d.	
11. አውከ።: (mascul.) Ausejó; e. z. d.	
12. አላለዎን: [አላለዎን: B, 2. 3] Eldjón; e. z. d.	
13. ተዓይ: ጸዎን: [ተዓይ: P-h: B, 4] Tómd-Zion; e. z. d.	
14. ገከ።: [ገከ።: B, 4] Básjó ⁷⁾ ; e. z. d.	
15. አው።: Autet; e. z. d.	

1) „Und diess sind die Könige von Axum“, B, 3; „Und nun folgen die Könige von Axum“ B, 2.

2) „Und diess sind die Könige von Axum“ B, 1. Zum Namen vgl. Nr. 13.

3) s. in der Liste A Nr. c.

4) s. Nr. 11, u. in der Liste A Nr. 4.

5) s. in der Liste A Nr. e.

6) s. Nr. 19 u. in der Liste A Nr. 2.

7) s. in der Liste A Nr. 6.

A.		B.	
	Jahre.		
8. በሐስ: <i>Báhas</i>	9	16. ዘዋረ: ንብረት: [ዘ ዋረ: ን: B, 2. 3] <i>Zawdré- Nébrat</i> ; er zeugte den	
9. ቃወዶ: <i>Qáwda</i>	2	17. ሰዶፋዶ: [ሰፋዶ: B, 2. 3] <i>Saifdi</i> ; e. z. d.	
10. ቀኝዘ: <i>Qánax</i>	10	18. ረዎሐዶ: <i>Rámhai</i> ; e. z. d.	
11. ሐዶኛ: <i>Hadúnd</i>	9	19. ሐኝዶ: <i>Handé</i> ; e. z. d.	
12. ወዘሐ: <i>Wásha</i>	1	20. ሰፋልዶ: [ሰፋልዶ: B, 1] <i>Saftljá</i> ¹⁾ ; e. z. d.	
13. ሐዶር: <i>Hadír</i>	2	21. አገልቡል: [አልገቡል: B, 1] <i>Aglebál</i> ²⁾ ; e. z. d.	
14. ካልአስ: <i>Kál'as</i>	(6) 7	22. በዋወል: [በዋዋል: B, 2. 3] <i>Bawáwel</i> ; e. z. d.	
15. ሰትዋ: <i>Satjó</i>	(16) 17	23. በወረስ: [በወረስ: B, 4] <i>Bawarís</i> ³⁾ ; e. z. d.	
16. ፋልዶ: <i>Fuljá</i>	(27) 28	24. ወሐሴ: <i>Mahast</i> ⁴⁾ ; e. z. d.	
17. አገልቡ: <i>Aglebú</i>	3	25. ናልኬ: [ናልኬ:] <i>Nál- ké</i> ; e. z. d.	
18. አወሴኛ: <i>Ausénd</i>	1	26. ባዘኝ: <i>Bázén</i> , in dessen	
19. ብረዋስ: <i>Bertwás</i>	29	Tagen unser Herr Jesus	
20. ዓሐሲ: <i>Máhsí</i>	1	Christus, der gepriesen sei,	
21. በአሴ: ባዘኝ: <i>Bést- Bázén</i>	(16) 17	geboren wurde, im 8. Jahre	

„Im 8ten Jahr der Regierung des Bést-Bázén erschien Christus in der Welt, und die Summe (Zahl) ihrer Jahre ist 1088“).

1) Bei der Zusammenzählung ergeben sich aber nur etwa 1040 Jahre; es müssen also entweder obige Summe oder einige der Regierungsjahre der einzelnen Könige unrichtig sein, oder aber es fehlen einige Namen und Zahlen. Ausserdem kommen auf die Zeit vor Ibn-el-Hakim 826 Jahre; von da an bis auf Bázén, unter dem Christus geboren sein soll, werden nur 214—262 Jahre gerechnet, woraus die Nichtigkeit dieser Zählung von selbst erhellt.

- 1) s. in der Liste A Nr. 16.
- 2) s. in der Liste A Nr. 17.
- 3) s. in der Liste A Nr. 19.
- 4) s. in der Liste A Nr. 20.

Das Verzeichniss A findet sich unter den mir zugänglichen gedruckten Büchern schon in *Hispania illustrata* tom. II. p. 1278 f. (wie Ludolf sagt, nach Marianus Victorius), ferner bei Bruce Buch II. Cap. 6, und bei Combes et Tamisier III. S. 39. 46. 47. Die Vergleichung aus diesen gedruckten Büchern kann sich jeder selbst machen, und ich habe nicht im Sinne, weder hier noch nachher, die Varianten aus denselben alle zu sammeln. Bemerkenswerth scheint mir nur, dass bei Victorius Nr. 16 *Saflia* (wie in B Nr. 20) lautet, und zwischen Nr. 20 u. 21 noch ein Beese *Leugua* eingeschoben ist, dass bei Bruce der Name Nr. 2 mit *Zagdúr* (B. Nr. 3) wahrscheinlich nur nach *Conjectur* identificirt wird, und die Stelle „Geanya 15 J., Katar 15 J., Mouta 20 J.“ auf einer *Verderbniss*

des ursprünglichen ገስጥ:አስከ:ቀጥር:ዘፀወጥ: be-
ruhen möchte; dass die Listen des Combes et Tam. verstümmelt
und ungenau, und in ihnen das Za¹⁾ fälschlich als Bestandtheil der
einzelnen Namen angesehen ist; endlich dass die in den genannten
gedruckten Verzeichnissen aufgeführten Jahreszahlen im Einzelnen
von den unsrigen abweichen, aber ohne dass dadurch in der Ge-
sammtansicht von diesem Königsverzeichniss der ersten Periode
etwas geändert würde.

2. Die zweite Periode von Bázên bis auf 'Abreha und 'Atzbeha, oder bis zur Einführung des Christenthums in Abyssinien.

Ausser den 2 Listen, die wir schon bei der vorigen Periode
kennen lernten und welche durch die zweite Periode hindurch und
über sie hinaus sich fortsetzen, fällt von Bázên an noch eine
dritte ein, so dass wir jetzt dreierlei sich gleichlaufende Ver-
zeichnisse unterscheiden müssen. Nur die zweite und dritte stim-
men unter sich etwas näher zusammen; die erste giebt nicht nur
meist ganz andere Namen, sondern weicht auch in der grossen
Menge ihrer Namen bedeutend von den beiden andern ab, und ist
zugleich die einzige, welche, wie schon in der vorigen Periode, so
auch in dieser die Regierungszeit der einzelnen Könige genau
anzugeben sich bestrebt. Die Liste A, Fortsetzung der A in der
vorigen Periode, steht auch schon nach Victorius in Hispania illu-
strata tom. II. p. 1279. und wieder bei Rüppell (nebst Combes et
Tamisier nach Salt); aus diesen gedruckten Verzeichnissen be-
merke ich die beachtenswerthen Lesarten, und nenne das erste
derselben A, 2, das Rüppell'sche A, 3 zum Unterschied von unse-
rem Original, das A, 1 ist. Von B haben wir dieselben viererlei
Copien, wie in der vorigen Periode. Die Liste C (aus Cod. XXVI.
Bl. 91) ist ebenfalls schon in Hispania ill., und ferner in Bruce
B. II. C. 7. nach einer Mittheilung des Fürsten von Shoa, Amba-
Jasus, gedruckt; sodass wir auch hier ausser unserem Original
(C, 1) noch C, 2 und C, 3 haben.

A.

1. ሠርጡ: *Sartá* [fehlt A, 2.] (26) 27 J.
2. ለአስ: *La'as* [Lekas A, 3] 10 J.
3. ጤኔክ: *Masénh* [Masenqo A, 3] (6) 7 J.
4. ሠጥጥ: *Seṭwá* [Satuwa A, 3] 9 J.
5. አዋገላ: *Adgald* 10 J. 7 M. [10½ J. A, 3]
6. አገላ: *Agbd* 6 M. [2½ J. A, 3]

1) Die bei allen Königen gebrauchte Wendung ist nämlich z. B.
ዘአዲር:ፀዓዓት: „Hadiri duo anni“ u. s. f.; hier ist za nichts
als Genitivzeichen, und so sonst immer.

7. ሙሴ: Masia [Molla A, 2, 3] (6) 7 J. [4 J. A, 2, 3]
8. ከቆሌ: Heqlé 13 J.
9. ደዓህ: Demdhe 10 J.
10. አውጥጥ: Autet 2 J.
11. አለጋውዳ: Ela-Auda [Elalad A, 3;
Aida A, 2] 30 J.
12. ከፖፖ: ዐረጋ: Zégen und Rémd
[A, 3 falsch] 8 J. [4 J. A, 3]
13. ገረሌ: Gafall [Garelé A, 3] 1 J.
14. ብአሴ: ዐርቆ: Be'sé-Sarq 4 J.
15. አለ: አከፈፈ: Ela-Azgudgud 77 J.
16. አለ: ሀርካ: Ela-Herkd [El-
Haris A, 3] 21 J.
17. ብአሴ: ጸዋዛ: Be'sé-Tzawéixd
[Tzawira A, 3] 1 J. [$\frac{1}{4}$ J. A, 3;
1 Mon. A, 2]
18. ወካፍ: Wakénd [Wakena A, 3] 1 Tag [2 Tage A, 2;
 $\frac{1}{16}$ J. A, 3]
19. ከደወስ: Hadaús [Hadas A, 2;
Hades A, 3] 4 Mon. [$\frac{1}{12}$ J. A, 3]
20. አለ: ሰገላ: Ela-Segal [Asgel A, 3] 3 J. [2 J. A, 3]
21. አለ: አስፋክ: Ela-A'sfcha
[A, 3 falsch] 14 J.
22. አለ: ጽጋብ: Ela-Tzegdb
[Askabu A, 9] 23 J.
23. አለ: ወደረ: Ela-Samaré 3 J.
24. አለ: አደገ: Ela-Aibd [Atiba.
A, 3 falsch] (17) 16 J.
25. አለ: አስክንደ: Ela-Eskendé
[Sara-Din A, 3; Stbenden A, 2] 37 J.
26. አለ: ጸሐዎ: Ela-Tzaham 9 J.
27. አለ: ሳን: Ela-Sán [La-Sap A, 3] 13 J.
28. አለ: አደፈ: Ela-Aigd
[Adaga A, 3 falsch] 18 J.
29. አለጋውዳ: El-Amdé 30 $\frac{1}{2}$ J. [30 J. A, 3]
30. ¹⁾ አለ: አሐዋዋ: Ela-Ahjawd
[Acheat. A, 3] 3 J.
31. አለ: አብርክ: ወአጽብክ:
Ela-Abreha und Atsbeha 27 $\frac{1}{2}$ J.

1) Zwischen Nr. 29 u. 30 hat Rüppell noch „Wochen 10 J.“; von diesem Namen wissen die übrigen Verzeichnisse nichts; er ist wahrscheinlich aus dem bei ihm fehlenden ዐርፋ:፳ = 8 Monate = $\frac{2}{3}$ J., entstanden.

„Die Führer des Lichts (zum Licht), mit dem Beinamen Löwenkinder (አጊላ : አጊባላ!); im dreizehnten Jahre der Regierung des Abreha und Atzbeha kam das Christenthum nach Axum, und bis zu ihrem 13ten Jahre sind es 425 Jahre.“ Mit dieser Zahl 425 ist die Summe der bisher aufgezählten Regierungsjahre der einzelnen Könige gemeint.

B.

Bāzēn zeugte den

1. አጊላ : አርዕዮ : *Tzēnq-Arēd*; er zeugte den
2. ሳከር : ሳከጉዮ : [ሳ : ሳከጉዮ; B, 2. 3. 4] *Bāhr-Asgad*; e. z. d.
- 2b. ገርዓ : ሰር : [fehlt in B, 2. 3. 4] *Germā-Sór*; e. z. d.
3. ገርዓ : ሰፈር : [ገርዓ : ሳከፈር; B, 2. 3. 4.] *Germā-Aṣarē*; e. z. d.
4. ሠርጊዮ : *Sarguṣi*; e. z. d.
5. ዘርሳዬ : *Zar'di*; e. z. d.
6. ሰብሳ : ሳከጉዮ : [ሰ : ሳከጉዮ; B, 2. 3. 4] *Sāb'a-Asgad*; e. z. d.
7. ጸዋጊ : ገዛ : *Zion-Gezd*; e. z. d.
8. አገደር : *Agdār*; e. z. d.
9. ሰዶፈ : አርዕዮ : [አጊላ : አርዕዮ; B, 2. 3. 4] *Saifa-Arēd*; e. z. d.
10. አብርሃ : ወልደ-ባሕ : *A'breha und A'tzbeha*.

„Unter ihnen kam das Christenthum, während sie in Axum waren, und in jenen Tagen gab es noch keine Türken [ጥርቶ]. Der Vater des Salāmā aber war ein Reisender, und Salāmā kam mit seinem Vater. Vom Volke Aethiopiens verehrten damals einige die Schlange als Gottheit, andere standen unter dem mosaischen Gesetze. Da lehrte sie Abba Salāmā die Kunde von Jesu Christo und that Wunderzeichen vor ihnen. Sie glaubten und wurden getauft mit der Taufe Jesu Christi, und zwar wurden sie gläubig im 340 (333 B, 2. 3) Jahre nach Christi Geburt. Und Abreha und Atzbeha bauten Axum¹⁾. In B, 4 lautet diese Nachricht kürzer so: „Unter ihnen kam das Christenthum durch Abhuna Abba Salāmā, Papas von Aethiopien; und er lehrte das Volk den Glauben unseres Herrn Jesu Christi, der gepriesen sei, und sie glaubten, und er taufte sie mit der christlichen Taufe. In jenen Tagen bauten Abreha und Atzbeha Axum.“

1) Nach der Vita Aragāwī (Mus. Britan. Cod. Aeth. XL) sind von Bāzēn bis Abreha 12 Könige; auch wird bemerkt, Salāmā habe nur einen Theil Abyssiniens bekehrt; ein anderer Theil sei erst von Aragāwī (s. unten) bekehrt worden, der auch die Leute im rechten Glauben (Orthodoxie) befestigt habe. Besonders nomadisch lebende Stämme soll er für das Christenthum gewonnen haben.

C.

Die dritte Liste ist etwas schwerer zu verstehen, weil die einzelnen Namen nicht durch Unterscheidungszeichen getrennt sind. Ich gebe daher zuerst den Text: **ወኅኛ፡፬፻፺፱፻፲፡አርዋ፡በአክሱ፡ወአዋድ፡፺፭፡ተወለደ፡፬ድ፡አ፡፺፯፻፲፡አክሱ፡ጊዜን፡፳፯፡አስገደ፡፺ርዓ፡አስፈር፡ከርዓድ፡ኹሉ፡ለጽዋን፡ወርጋዊ፡ዘርአዩ፡በጋዓዩ፡ዛን፡አስገደ፡ጽዋን፡ከ፲ዘ፡፬ዋዓል፡፺፺፡፻፭፡አርዋ፡አገደር፡አብርሐ፡ወአጽብሐ፡አኛው፡፭ዎረኝ፡፡** „In Axum hatte die Schlange ihre Herrschaft; und nachdem unser Erlöser geboren war, waren diess die Könige von Axum: Bázén, 1) Tzéñfa-Asgad; in C. 2 folgt 2) Bähr-Sagad; 3) Germá-Asfar; 4) Seráda [Salasiba C, 2]; 5) Kuelú-la-Zion; 6) Sarguai; 7) Zarái [fehlt C, 3]; 8) Bagámái; 9) Djân-Asgad; 10) Zion-Hegez; 11) Mawáal-Geat [Malghene C, 2; Moal-Genha C, 3]; 12) Sáñ-Ar'ad; 13) Agéar; 14) Abreha und Atzbeha, die geliebten Brüder“.

Die dritte Periode: Von Abreha und Atzbeha
bis Delnaód.

Die Liste A, welche die Regierungsdauer der einzelnen Könige angiebt, hört mit Gábra-Másqal auf, sowohl in A, 1. als in A, 2 u. 3; die beiden andern parallel laufenden Verzeichnisse aber gehen durch diese ganze Periode hindurch. Von Gabra-Masqal an folgt der Liste B auch Rüppell, wogegen Victorius nach dem Aufhören der Liste A sich an C hält.

A.

1. **አጽብሐ፡ኣለ፡አብርሐ፡**

Atzbeha-ela-Abreha [*Ela-Abreha*¹⁾] 12 J.

2. **ኣለ፡አስፋሐ፡** *Ela-Asfeha* (6) 7 J. [5 J. A, 3]3. **ኣለ፡ዛህል፡** *Ela-Sahl* 14 J.4. **ኣለ፡አዋንፍ፡** *Ela-Adhand*
[Atana! A, 3] 14 J.5. **ኣለ፡ርትዕ፡** *Ela-Reté* [Eretana, A, 3] 1 J.6. **አስፋሐ፡** *A'sfeh* 1 J. [5 J. A, 2. 3.]7. **ኣለ፡አጽብሐ፡** *Ela-A'tzbeha*
[Asfaha! A, 3] 5 J. [16 od. 17 J. A, 2. 3.]

1) In Hisp. illustr. heisst es, dass nach Atzbeha's Tode Abreha noch allein regiert habe 14 Jahre; ich vermute daher, dass in unserer Handschrift vor **አጽብሐ** einige Worte (wie **አዋድ፡፺፭፡ተ**.) ausgefallen sind. Rüppell's „Tsemul Ukal Amed 27 Jahre“ muss ebenfalls auf falscher Lesart beruhen; denn die 27 Jahre sind die Jahre des Abreha und Atzbeha zusammen, und jener Name kommt sonst nirgends vor.

8. አለ:አጼደ: *Ela-Amédd* 16 J. [6 oder 7 J. A, 2. 3.]
9. አለ:አብርሃ: *Ela-Abreha* $\frac{1}{2}$ J. [$\frac{1}{2}$ J. A, 2. 3.]
10. አለ:ሠህል: *Ela-Sahl* $\frac{1}{2}$ J.
11. አለ:ገበካ: *Ela-Gabaz* 2 J. [14 J. A, 2.]
12. አለ:ስኩል: *Ela-Schäl* [Sekul A, 2] 1 J.
13. አለ:አጽባሕ: *Elä-Atsbdh*
[Asfaba! A, 3] 3 J. [2 J. A. 3.]
14. አለ:አብርሃ:ወአለ:አደገገ: *Ela-Abreh u. Ela-Adhand* [fehlt in A, 3] „zusammen“ 16 J.
15. አለ:ጸሐዎ: *Ela-Tsaham*
[fehlt in A, 3] 28 J.
16. አለ:አጼደ: *Ela-Amédd*
[fehlt in A, 3] 12 J.
17. አለ:ሠህል: *Ela-Sahl* [fehlt in A, 3] 2 J.
18. አለ:ጽባሕ: *Ela-Tsebdh*
[fehlt in A, 3] 2 J.
19. አለ:ጸሐዎ: *Ela-Tsaham*
[Sa Ghemo, A, 3] 15 J.
20. አለ:ገበካ: *Ela-Gabaz* 21 J.
21. አጋቤ:ወሌዊ: *Agdéb u. Levi* „zusammen“ [Gale Walewi A, 3; fehlt in A, 2] 4 J. [2 J. A, 3.]
22. አለ:አጼደ: *Ela-Amédd*
[fehlt in A, 2] 11 J.
23. ሦቅብ:ወደዊት: *Jacob und David* „zusammen“ 3 J. [30 J. A, 3.]
24. አርጻጻ: *Armdh* 14 J. 7 M. 8 T.
25. ዚገገ: *Züänd* [Seza-Sinka! A, 3] 2 J. [12 J. A, 2. 3.]
26. ሦቅብ: *Jacob* 9 J.
27. ቆስጠንጢኖስ: *Constantinos* 28 J. [29 J. A, 3.]
28. ቤተ:አስረኤል: *Beta (domus) Israel*
(Zahl fehlt) Mon. [8 Mon. A, 2. 3.]
29. ገብረ:ወስቆል: *Gábral-Másqal* 14 J.

In A, 2 folgt noch Nalek 11 J.; ich bezweifle aber die Richtigkeit desselben, da er sonst an dieser Stelle nicht vorkommt. — Im Uebrigen ist hier diese ganze Liste A zu Ende.

B.

Abreha zeugte den

1. አስፋሕ: [አስፋሕ: B, 2. 3. 4] *Asfeha*; er zeugte den
2. አርፋዶ: *Arfed*; e. z. d.

3. ለዐቢ: [ለዐቢ: B, 4] *Amot*; er zeugte den
4. ሰለዐዳገ: [ለዐዳገ: B, 1; ሰለዐዳገ: B, 4] *Saláddá*; e. z. d.
5. ለለአዐዳ: *Al-Amédá* ¹⁾; e. z. d.
6. ታዜኛ: [ታዜኝ: B, 4] *Tazé*; e. z. d.
7. ካሌብ: *Kaleb* ²⁾, „der das Land zérriés (theilte)“; e. z. d.
8. ገብረ: ሙስቆለ: *Gábra-Másqal* ³⁾, „in dessen Tagen Jared das Gesangbuch verfasste [das Degud genannt wird B, 3. 4]. [U. er baute Dámó B, 1]“. Er zeugte den
9. ቆስጠጊኒኛስ: *Constantinos*; e. z. d.
10. ወሰኝ: አስገድ: [ወሰኝ: ሰገድ: B, 2. 3. 4] *Wasan Asgad*; in B, 4 aber wird er ein Sohn des Gabra-Másqal genannt; e. z. d.
11. ፋረ: ወኛድ: [ፋረ: ወርኛድ: B, 2. 3] *Foré-Sandi*; e. z. d.
12. አድርዐዘር: [auch አኝድርዐዘር:; አድርዐዘር: B, 2. 3. 4] *Aderásar* (*Andreas*?); e. z. d.
13. አካለ: ወድዎ: [አካለ: ወድዎ: B, 1] *Ek'a Udem*; e. z. d.
14. ገርዓ: ሰረር: *Germá-Safar*; e. z. d.
15. ገርጋዝ: | ዘርጋዝ: B, 2. 3. 4] *Gergáz* (*Cyriacus*?); e. z. d.
16. ዶገኛ: ዲካኤል: | ዶገኛ: ዲካኤል: B, 1] *Degud Michael*; e. z. d.
17. ባስር: አካለ: [ባ: ይካለ: B, 1; ባ: ካለ: B, 4] *Báhr-Ikía*; e. z. d.
18. ገዎ: *Gum*; e. z. d.
19. አስገዎገዎ: [አስገዎገዎ: B, 2. 3] *Asgabangün*; e. z. d.
20. ለተዎ: [ተለዎ: B, 1] *Létem*; e. z. d.
21. ተለተዎ: [auch ተለተዎ:] *Taldietem*; e. z. d.
22. ዐዶ: ጎቨ: [ለዶጎቨ: B, 1] *Óda-Gósh*; e. z. d.

1) Hier haben B, 2. 3 folgende geschichtliche Bemerkung: „unter seiner Regierung gingen die 9 Heiligen vom römischen Lande und von Aegypten aus, und machten den Glauben richtig (reformirten ihn); welche sind: Abba Aleph, Abba Tzohmá, Abba Aragáwi d. i. Za-Michael, Abba Aftzé, Abba Garimá, Abba Pantaleon, Abba Liqános, Abba Gúbá, Abba Jem'etá“. B, 1. hat eine ähnliche Bemerkung, aber kürzer, und nicht bei Al-Amédá, sondern bei König Saláddá; sie lautet: „in seinen Tagen kamen die 9 Heiligen aus dem römischen Lande, und machten den Glauben richtig“. Aber auch in der Vita Aragáwi werden diese Heiligen unter Al-Amédá gesetzt.

2) Sowohl Tazé als Kaleb werden auch in der Vita Aragáwi erwähnt, der Krieg des Kaleb gegen die Araber in der Kürze beschrieben, und von Kaleb gerühmt, dass er die Regierung abgetreten habe und Mönch geworden sei.

3) Von Gabra-Másqal heisst es in Vit. Arag., dass er nicht in den Krieg gezogen sei, sondern nur Kirchen gebaut habe.

8. አለ: አጫዳ: *Ela-Amédd* 16 J. [6 oder 7 J. A, 2. 3.]
9. አለ: አብርሃ: *Ela-Abreha* $\frac{1}{2}$ J. [$\frac{1}{2}$ J. A, 2. 3.]
10. አለ: ሀሀል: *Ela-Sahl* $\frac{1}{2}$ J.
11. አለ: ገበዝ: *Ela-Gabaz* 2 J. [14 J. A, 2]
12. አለ: ከሐል: *Ela-Sehál* [Sekul A, 2] 1 J.
13. አለ: አጽገሕ: *Elä-Aisbðh*
[Asfaha! A, 3] 3 J. [2 J. A, 3]
14. አለ: አብርሀ: ወአለ: አዋኝኛ: *Ela-Abreh u. Ela-Adhand* [fehlt in A, 3] „zusammen“ 16 J.
15. አለ: ጸሐዎ: *Ela-Tzaham*
[fehlt in A, 3] 28 J.
16. አለ: አጫዳ: *Ela-Amédd*
[fehlt in A, 3] 12 J.
17. አለ: ሀሀል: *Ela-Sahl* [fehlt in A, 3] 2 J.
18. አለ: ጽገሕ: *Ela-Tzebðh*
[fehlt in A, 3] 2 J.
19. አለ: ጸሐዎ: *Ela-Tzaham*
[Sa Ghemo, A, 3] 15 J.
20. አለ: ገበዝ: *Ela-Gabaz* 21 J.
21. አጋቤ: ወለዊ: *Agábe u. Levi* „zusammen“ [Gale Walewi A, 3; fehlt in A, 2] 4 J. [2 J. A, 3]
22. አለ: አጫዳ: *Ela-Amédd*
[fehlt in A, 2] 11 J.
23. ሦቅብ: ወዳዊት: *Jacob und David* „zusammen“ 3 J. [30 J. A, 3]
24. አርጫ: *Armdh* 14 J. 7 M. 8 T.
25. ዚታኛ: *Züdná* [Seza-Sinka! A, 3] 2 J. [12 J. A, 2. 3]
26. ሦቅብ: *Jacob* 9 J.
27. ቆስጠንጢኖስ: *Constantinos* 28 J. [29 J. A, 3]
28. ቤተ: አስራኤል: *Beta (domus) Israel*
(Zahl fehlt) Mon. [8 Mon. A, 2. 3]
29. ገብረ: ያስቆል: *Gábral-Másqal* 14 J.

Im A, 2 folgt noch Nalek 11 J.; ich bezweifle aber die Richtigkeit desselben, da er sonst an dieser Stelle nicht vorkommt. — Im Uebrigen ist hier diese ganze Liste A zu Ende.

B.

Abreha zeugte den

1. አስፋሕ: [አስፋሕ: B, 2. 3. 4] *Asfaha*; er zeugte den
2. አርፋዶ: *Arfed*; e. z. d.

3. ለዋሲ : [ለዋሲ : B, 4] *Amst*; er zeugte des
4. ሰለዐዳግ : [ለዐዳግ : B, 1; ሰለዐዳግ : B, 4]
Saládóbd; e. z. d.
5. ለዐረዳዳ : *Al-Amédd* ¹⁾; e. z. d.
6. ታዜኛ : [ታዜኛ : B, 4] *Tazénd*; e. z. d.
7. ካሌብ : *Kaleb* ²⁾, „der das Land zérrius (theilte)“; e. z. d.
8. ገብረ፡ዐስቆል : *Gábra-Másqal* ³⁾, „in dessen Tugen Jared das Gesangbuch verfasste [das Degud genannt wird B, 3. 4]. [U. er baute Dámó B, 1]“. Er zeugte den
9. ዋስጠጠኛ : *Constantinos*; e. z. d.
10. ወሰኝ፡አስጉዳ : [ወሰኝ፡ሰጉዳ : B, 2. 3. 4] *Wasan-Asgad*; in B, 4 aber wird er ein Sohn des Gabra-Másqal genannt; e. z. d.
11. ፋረ፡ወኛዳ : [ፋረ፡ወኛዳ : B, 2. 3] *Feré-Sandi*; e. z. d.
12. ለዶርዓዛር : [auch አደርዓዛር :; ለዶርዓዛር : B, 2. 3. 4] *Ader'azar* (*Andreas*?); e. z. d.
13. አካለ : ወዶዎ : [አካለ : ወዶዎ : B, 1] *Ek'a-Udem*; e. z. d.
14. ገርዓ : ሰረር : *Germá-Safar*; e. z. d.
15. ገርጋዝ : | ገርጋዝ : B, 2. 3. 4] *Gergáz* (*Cyriacus*?); e. z. d.
16. ዶገኛ፡ዓካኤል : | ዶገኛ፡ዓካኤል : B, 1] *Degud-Michael*; e. z. d.
17. ባከር : ለካል : [ባ : ዶካል : B, 1; ባ : ካል : B, 4]
Báhr-Ikila; e. z. d.
18. ጉዎ : *Gum*; e. z. d.
19. አስጉዎጉዎ : [አስጉዎጉዎ : B, 2. 3] *Asgutángum*; e. z. d.
20. ለጉዎ : [ጉዎ : B, 1] *Létem*; e. z. d.
21. ተለጉዎ : [auch ተለጉዎ :] *Taldietm*; e. z. d.
22. ዐደ : ገሽ : [ዐደገሽ : B, 1] *Óda-Gósk*; e. z. d.

1) Hier haben B, 2. 3 folgende geschichtliche Bemerkung: „unter seiner Regierung glücken die 9 Heiligen vom römischen Lande und von Aegypten aus, und machten den Glauben richtig (reformirten ihn); welche sind: Abba Aleph, Abba Tzohmá, Abba Aragáwi d. i. Za-Michael, Abba Aftzè, Abba Garimá, Abba Pantaleon, Abba Liqánow, Abba Gúbá, Abba Jem'atá“. B, f. hat eine ähnliche Bemerkung, aber kürzer, und nicht bei Al-Améddá, sondern bei Kōsag Saládóbá; sie lautet: „in seinen Tagen kamen die 9 Heiligen aus dem römischen Lande, und machten den Glauben richtig“. Aber auch in der Vita Aragáwi werden diese Heiligen unter Al-Améddá gesetzt.

2) Sowohl Tazéná als Kaleb werden auch in der Vita Aragáwi erwähnt, der Krieg des Kaleb gegen die Araber in der Kürze beschrieben, und von Kaleb gerühmt, dass er die Regierung abgetreten habe und Mönch geworden sei.

3) Von Gabra-Másqal heisst es in Vit. Arag., dass er nicht in den Krieg gezogen sei, sondern nur Kirchen gebaut habe.

- c.**

2) Diese Bemerkung fehlt in B, 4. Ruppell, Bd. 2. S. 349, berichtet falsch, dass von Za-ma-wa-ka-o-si-hu an gerechnet 150 Jahre seien; es heisst vielmehr: **ἩΡΑΚΛΗΣ: ΡΥ 901 ::**

20) Maddäi. Nach ihm regierte 21) das böse und gottlose Weib, die ungläubige Brut, die in Amhara Esátó, in Tigre Guedith heisst. Sie zerstörte und verwüstete die christlichen Kirchen 40 Jahre lang. Auf sie folgte 22) Anbasá-Udem, 23) Kualá-Udem, 24) Germá-Afaré, 25) Zergaz, 26) Degná-Michael, 27) Badagaz, 28) Armáh, [29) Shinabanni? C, 2]. Nach ihm riss die Herrschaft an sich 30) Terdáe'-Gabaz, und das Reich wurde geraubt von einer Familie, die nicht zum Geschlechte Davids und zum Volke Israel gehörte, wie der Herr sagt: „ich will sie reizen mit einem Nichtvolk“ (Deut. 32, 21. Rom. 10, 19; das waren die Zagä'er [አለ : ዛጌ :]“

Die vierte Periode: die Zeit der Zágue-Dynastie.

Die Liste der zagäischen Herrscher ist in B, 1 (Cod. XXVI. Bl. 100) ausgelassen und ist dort nur die Dauer ihrer Gesamtregierung angegeben; in B, 2. 3. 4 steht sie, aber in B, 4 fehlen die Jahreszahlen der einzelnen Regierungen. Ausserdem setze ich noch aus den 5 Quellen des Rüppell (Bd. 2. S. 351) die Varianten bei als R, 1. 2. 3. 4. 5.

1. ሙረተክለ:ሃይወዳት: *Mard-Tükla-Haimánó*
[Sague? R, 1. 2. 3] regiert 3 J.
2. ጠጠዖ: [ጠጠዖ: B, 3; ወደዖ: B, 4]
Tatódem [in R, 3 sind es 2 Regenten: Panetau und Panetadam?] 40 J.
3. ዛጌ:ሠዖ: *Dján-Sejúm* 40 J.
4. ገርዳ:ሠዖ: *Germá-Sejúm* [Shan Görema, R, 3] 40 J.
5. ይዮርሀን:ክርስቶስ: *Jémrehana-Christos* [steht in R, 3 zwischen Nr. 8 u. 9] 40 J.
6. ቅዱስ:ሐርቤ: *Qedús-Harbé* [Shan Arbe R, 3] 40 J.
7. ለሊባ: *Laltbald* [fehl in B, 3] 40 J.
8. ነሐስ:ላላ: *Naikuetó-La'áb* 48 J.
9. ይጥረክ: (ac. አገዚአብሔር:) *Jetbdrak* 40 J.
10. ዓይረረ: *Mairárt* [Majörat R, 1. 2; fehlt R, 3] 15 J.
[16 J. R, 2]
11. ሐርቤ: *Harbái* [Harbejo R, 1, 2; fehlt R, 3] 8 J.
[23 J. R, 2]

„Es sind 11 Könige und ihre Regierungszeit macht zusammen 354 Jahre“, was richtig ist. Nach R, 2. wären es 372 Jahre, nach R, 4. sind es 376, nach R, 5. 373, und endlich nach B, 1. 330 Jahre, während welcher die Zagäer regierten.

Aber ganz abweichend sowohl in der Reihenfolge als auch in der Anzahl der Namen findet sich noch in Cod. XXVI. Bl. 91. als Fortsetzung der oben von uns C, 1. genannten Liste folgendes Verzeichniss der Zagä'schen Regenten: „ዓረረ: *Marari* 15 J.

ዶረሀ: Jemrah 40 J., Lalibala 40 J., Na'aknetó-La-Ab 40 J., Harbai 8 J., und darnach brachte Jekunó-Amlák das Reich wieder an sie (die salomonische Familie)“.

Endlich geben die Königslisten auch noch den Stammbaum des salomonischen Geschlechts während der Dauer der zagä'schen Herrschaft. Er lautet überall gleich und ist folgender:

Delnaod zeugte den

1. ዶረሀ: ወዶረሀ: Mähbara-Udem; er zeugte den
2. አገበአ: ጽዮን: 'Agbe'a-Zion; —
3. ጽዮን: አርሳ: [ጽ: አርሳ: B, 2. 3] Tsenfa-Ara'd; —
4. ነገሥ: ዛሬ: Nagash-Zárd; —
5. አስፋክ: 'Asfeh; —
6. ዮሀንስ: Jacob; —
7. ባሕር: አስገደ: [ባ: አስገደ: B, 2. 3. 4] Báhr-Asgad; —
8. አዶረሀ: አስገደ: [አ: አስገደ: B, 2. 3. 4] Édem-Asgad; —
9. ዮሐንስ: አዶረሀ: Jekunó-Amlák.

„Ihm brachte Abbuna Tákla-Haimánót das Königthum zurück von den Zágue. Als Abbuna T.-Haim. 57 Jahre alt war, machte jener Jekunó-Amlák einen Bund mit ihm und gab ihm den dritten Theil des Königreichs. Von da an heisst die Zeit die Zeit des Bundes.“ B, 2. 3.

In B, 1 heisst es nur: „Jekunó-Amlák brachte das Königthum von den Zágue wieder an sich; und in seinen Tagen sass Abbuna Tákla-Haimánót.“

Wie nun über diese Verzeichnisse der abbyssinischen Könige zu urtheilen sei, ist nicht so leicht zu sagen. Vorschnelle Verwerfungsurtheile wird gewiss jeder besonnene Mann, zumal heutzutage, da man auf so mancherlei Gebieten längst verdächtigte oder verworfene Denkmäler des Alterthums wieder hat zu Ehren bringen dürfen und müssen, gerne zurückhalten. Selbst die Namen der Könige vor Bázén, so wenig befriedigend auch eben jene ersten Verzeichnisse sind, können doch im Einzelnen noch hie und da irgend einen geschichtlichen Grund haben, und kommt ihnen vielleicht ebenso viel Werth zu als den älteren Namen in der himjarischen Königsreihe. Dass keine im engeren Sinn „äthiopischen“ Namen darin vorkommen, was Ludolf und Bruce gegen die Glaubwürdigkeit dieser ersten und einiger andern Listen eingewendet haben, würde, wenn dieses Urtheil auch mehr wahr wäre, als es ist, eher zu Gunsten dieser Verzeichnisse etwas beweisen.

Was wir wenigstens vorerst im Allgemeinen für die Geschichtlichkeit dieser Listen, namentlich der zweiten und dritten Periode, zu sprechen scheint, ist einmal das Vorkommen süd-arabischer Königs- und Mannesnamen und einiger Anklänge an dieselben ¹⁾ in ihnen; dann besonders das Zusammentreffen anderer Monumente, wie Inschriften und Münzen, mit einzelnen Namen dieser Listen, und die Erwähnung einzelner derselben bei auswärtigen Schriftstellern.

Als einen Hauptgrund gegen die Geschichtlichkeit der Listen wird freilich Jedermann zunächst geltend machen die Mannigfaltigkeit derselben, das Vorhandensein ganz verschiedener Reihen von Königsnamen für eine und dieselbe Zeitperiode. Es liegt nahe, hieraus zu schliessen, dass die Abyssinier selbst nichts Genaueres mehr wissen, oder dass von verschiedenen Männern Verschiedenes erfunden und so diese verschiedenen Listen hergestellt worden seien. Allein da doch die Namen der einen oder andern dieser Listen sich uns anderweitig als geschichtlich bestätigen, so müssen wir vielmehr unter dieser Voraussetzung ihrer Geschichtlichkeit die Verschiedenheit der Listen zu erklären suchen. Am wenigsten hat diese Verschiedenheit auf sich bei den Listen der ersten Periode; denn dort ist doch die Anzahl der Namen ungefähr gleichmässig in beiden Verzeichnissen und kommt eine ziemliche Zahl gleicher Namen in beiden vor; wie freilich die übrige Verschiedenheit eingerissen sei, können wir bis jetzt nicht erklären. Dagegen in der II. und III. Periode, bis auf Gábra-Másqal ist nicht nur die Anzahl der Namen, sondern sind auch die Namen selbst völlig ungleich zwischen A einer-, und B u. C andererseits. Da hat A von Bázén bis Abreha und Atzbeha 31 Namen, B nur 10, C 13—14; da hat A von Abreha und Atzbeha bis Gábra-Másqal 29, B nur 8, C 9 Namen; und keiner der Namen in B und C trifft mit denen in A zusammen. Da nun aber bekannt ist, dass in Abyssinien die Könige mehrerlei, in der Regel zweierlei, öfters dreierlei Namen führen, und in der Regel mit dem Regierungsantritt einen Amts- oder Reichsnamen annehmen, so kann ich mir jene durchgehenden Differenzen nur daraus erklären, dass in den zweierlei Listen auch zweierlei Zählungs- und Nennungsweisen folgerrecht durchgeführt sind. Die Liste A scheint die Herrscher unter ihren ursprünglichen Namen anzuführen und scheint alle Regenten, auch Mitregenten, Prätendenten oder gar selbstständige Häupter einzelner Reichtheile in dieser Reihe mit aufzuzählen; B und C dagegen scheinen nur die wichtigsten

1) z. B. **سَمَر**, **دَوَاصِيح**, **أَبْرَقَا**, **سَيْف**, **بَارَان**; das vorausgesetzte **አለ**: das in der späteren und eigentlich äthiopischen Sprache nicht mehr so vorkommt, mag es nun ursprünglich der arabische Artikel, oder eine Uebersetzung des **دو** sein, und das vorausgesetzte **በአገሩ**: das wie ich glaube, sicher mit jenem **دو** der himjarischen Namen zusammenzustellen ist.

und berühmtesten Herrscher, und auch diese wieder durchaus unter ihren Amtsnamen oder auch christlichen Namen nennen zu wollen. Diese Ansicht von der Sache rechtfertigt sich mir durch mancherlei Erwägungen. In B und C haben wir zwar nicht lauter, aber doch viele Namen, die ganz in der Art der späteren Reichsnamen zusammengesetzt sind, in A keine solchen, sondern hier sind es durchaus einfache, höchstens mit Be'sé oder Ela zusammengesetzte Namen, und erst gegen das Ende der Liste A hin kommen entschieden christliche oder biblische Namen vor. Ferner was die grössere oder geringere Anzahl der Namen auf den einzelnen Listen betrifft, so finden wir, dass 31 Regenten für die erste Periode, für einen Zeitraum von etwa 330 Jahren, und 29 für die zweite, einen Zeitraum von etwas über 200 Jahren, wenn wir diese Regenten alle nach einander setzen und zählen wollten, zu viele wären, da auf jedes Jahrhundert 10 und noch mehr Könige kämen und auch die Zusammenrechnung der Zahlen ihrer Jahre uns in der Zeit viel zu weit herabführen würde, dass dagegen die Namen der Liste C und B für die Dauer dieser Zeiträume entschieden zu wenig sind, da auf einen Mann ungefähr ein Menschenalter Regierungszeit kommt, folglich diese Listen B und C auf Abkürzung beruhen müssen. Ferner erklärt sich aus dieser Annahme, dass B und C auf Abkürzung beruhen, auch die Verschiedenheit zwischen B und C selbst: wenn man einmal abkürzen und nur die berühmteren, von der Nachwelt mit Ehren genannten Namen aufzählen will, so kann man über einzelne Namen allerdings in Zweifel kommen, ob man sie aufnehmen oder weglassen soll, und daraus mag man es erklärlich finden, warum C jedesmal einen oder einige Namen mehr hat, als B. Auch dass keine Regierungszeit bei den einzelnen Königen in B und C angegeben ist, wird dafür sprechen, dass diese Listen durch Verkürzung entstanden sind: denn die Angabe der Regierungszeit sollte doch nur zur Herstellung der Chronologie dienen, wenn aber Namen aus der Reihe ausgelassen sind, so würde dieser Zweck doch nicht erreicht. Was dieser unserer Ansicht allein entgegenzustehen scheint, ist der Gebrauch der Formel: „N. N. zeugte den N. N.“ in der Liste B, mit welcher Formel die Genealogie von Anfang an bis zum Ende heruntergeführt wird. Allein in C (wo vielleicht sogar das Original für B zu suchen ist) ist diese Formel nicht gebraucht; dass sie in der Liste B gebraucht ist, erklärt sich daraus, dass sie in den 4 Handschriften, wo sie vorkommt, als Einleitung zu der Geschichte eines einzelnen Königs steht; die äthiop. Geschichtsschreiber lieben das, eine solche einzelne Königsgeschichte mit dem Stammbaum des Königs zu beginnen; und dann ist es ja aus den hebräischen Genealogien im A. Testament bekannt genug, wie der Gebrauch jener Formel sich mit Abkürzung der Ahnenliste recht gut verträgt. Darum halte ich die oben ausgesprochene Ansicht von der Sache doch noch für die gerathenste, und ich kann



mich nicht enthalten, hier eine Stelle, die ich in *Hisp. illustr.*, wahrscheinlich von Victorinus, finde, beizusetzen. Es wird nämlich dort, nachdem die Liste A angegeben ist, mit folgenden Worten zu der Liste C übergegangen: *Reges deinde, qui sequuntur, omnes non modo Christiani sed etiam pii moribusque probati fuisse dicuntur; verum quotnam imperaverint annos, non invenimus*; ein Urtheil, das freilich nur für die III. Periode passt, nicht für die zweite, da der Verf. mit Unrecht eine Einführung des Christenthums von der Königin Candace an annimmt. Von ganz anderer Art aber als die bisher besprochenen sind dann die Verschiedenheiten zwischen B und C in der III. Periode von Gábra-Másqal an. Hier kehren meist die gleichen Namen aber in ganz anderer Reihenfolge in beiden wieder; und hier ist keine andere Möglichkeit, als dass die Ordnung in der einen oder in beiden mit der Zeit verderbt worden ist, was weiter zu untersuchen und zu besprechen in das Gebiet der Geschichtsdarstellung selbst fällt. Auch in der Liste C der IV. Periode ist, wie es scheint, ohne Rücksicht auf die geschichtliche Reihenfolge nur eine Anzahl der besseren Regenten der Zagäer herausgegriffen.

Und was nun endlich den Gebrauch dieser Verzeichnisse für die Feststellung der Zeitrechnung betrifft, so halte ich es für verfehlt, die Liste A zur Grundlage der abyss. Zeitrechnung machen zu wollen. Obwohl sie mit ihren Zahlangaben den Schein grösster Genauigkeit erregt, und obwohl in ihr selbst die Jahre der nach einander aufgezählten Fürsten auch addirt zu werden pflegen (s. auch bei Rüppell Bd. 2. S. 346 unten), so ist doch so viel gewiss, dass wenn nicht alle sonst feststehende Chronologie umgestossen werden soll, wir diesen Weg nicht gehen dürfen. Bei der I. Periode ist die Summe der Jahreszahlen von Ibn-el-Hakim an viel zu klein, bei der II. und III. Periode würde durch Addirung die Summe viel zu gross. Auch was sonst diese Chroniken noch über die Dauer der einzelnen grösseren Zeiträume ihrer Geschichte bemerken, kann keinerlei Anspruch auf Genauigkeit machen. In der IV. Periode erregt die häufig wiederkehrende Zahl 40 mit Recht Misstrauen, und die Gesamtzahl sodann ist fast in jeder Handschrift wieder anders angegeben, und sichtbar geht pünktliche Genauigkeit allen diesen Zahlen ab. So auch, wenn in der Chronik von Axum (Cod. XXVI) als Einleitung zu der Liste C es heisst: „der Könige von Axum von der Schlange bis Nalkue sind 11 und ihre Jahre 972, nach Nalkue regierte Be'sè-Bázén 17 Jahre und im 8ten Jahre seiner Regierung wurde Christus geboren, und von Bázén bis auf El-amida (so!) sind 12 Könige und ihre Jahre 118, und von Ela-Aldà (so!) bis auf Ela-Abreha 18 Könige und ihre Jahre 353 und 6 Monate, und alle Jahre zusammen von der Schlange bis ins 10te Jahr der Regierung des Ela-Abreha 1444½ Jahre unter 44 (so!) Regenten; darnach ward die Kathedrale von Axum erbaut im Jahr 411“.

so widerspricht diess zum Theil andern im selben Buche vorkommenden Angaben, und hat überhaupt, so wenig als andere solche allgemeine Aussagen, die in der Regel nur auf Zusammenrechnung der Regierungsjahre einzelner Regenten beruhen, irgend einen Werth. Für die Gesamtchronologie haben nun einmal die Abyssinier, weil der auswärtigen Geschichte unkundig, und über ihre eigene Geschichte nur ungenau unterrichtet, keinen Sinn und keine Hilfsmittel. Wir müssen darum die Zeitrechnung durch Vergleichung mit der auswärtigen Geschichte und durch Festhaltung der nach allgemeiner Ueberlieferung sicheren Zeitpuncte herzustellen suchen; z. B. die Geburt Christi unter Bázên, die Einführung des Christenthums unter „Abreha und Atzbeha den geliebten Brüdern“, der äthiopisch-arabische Krieg unter Kaleb, einige feste Puncte in der alexandrinischen Patriarchengeschichte, und endlich die Regierung des Zára'-Jacob, dessen Zeit sicher ist und von der aus wir rückwärts schliessen können, — diess müssen die Grundlagen für die Herstellung einer Chronologie der älteren Zeiten sein. Und Rüppell's Versuch, allein mit Benützung der Liste A, die bei ihm noch dazu viele Fehler hat, eine richtige Zeitrechnung aufzufinden zu wollen, muss ich für gänzlich verfehlt erklären; richtet sich derselbe doch schon von selbst durch seine monströsen Ergebnisse, z. B. dass aller Ueberlieferung zum Trotz die Einführung des Christenthums unter Nr. 25 unserer Liste A gesetzt wird, während doch nachher Abreha und Atzbeha als Nr. 31 wirklich aufgeführt werden, dass er in der III. Periode Nr. 8 unserer Liste A für den König hält, der den äthiopisch-arabischen Krieg führte, dass er den Gábra-Másqal in das Jahr 700 setzt u. s. f.

II. Ueber die beiden äthiopischen Inschriften von Axum.

Bei dieser Gelegenheit sei es mir nun noch erlaubt, über die beiden äthiopischen Inschriften, welche Dr. E. Rüppell in den Trümmern von Axum fand und in den Abbildungen zu seinem Reisewerk abdrucken liess, einige zum Theil auf obige Königslisten bezügliche Bemerkungen anzuschliessen. Leider können wir dieselben, weil schon auf den Originalen die Schrift lückenhaft und verderbt, aber auch die Copie hinwiederum nicht ganz sicher und treu ist, nicht mehr ganz lesen und verstehen; doch meine ich noch Manches sicherer und richtiger erkannt zu haben, als es Rödiger in seiner Abhandlung über diese Inschriften, in der Hallischen allgemeinen Literaturzeitung vom Juni 1839. Nr. 106—107, gelungen ist; und ich will daher unter Verweisung auf Rödiger's Erklärung nur Einiges berichtigen und ergänzen, und dabei namentlich die zweite, zwar schwerer zu lesende, aber ihrem Inhalte nach viel wichtigere und reichere Inschrift berücksichtigen.

Am meisten missglückt ist Rüdiger die Erklärung der Anfangsworte beider Inschriften, indem er dabei den Namen des Königs, von dem sie stammen, ganz verkannt hat. Dieser Anfang ist mit vollkommener Sicherheit so zu lesen:

„[Ta-]zénà, Sohn des Ela-Amidà, Be'sè-Halen, König von „Axum und Himjar und Raidan und Saba' und Salhen und Tzijamo und Buga und Kash (Kush), Sohn des Mahrem, der von „keinem Kriagsheere ¹⁾ besiegt wird.“ I. 1—6.

„[Tazé]nà, Sohn des Ela-Amida, Be'sè-Halen, König von „Axum und [Himjar und] Raidan und Saba' und Salhen und „Tzijamo und Buga [und] Kash (Kush), der König der Könige, „der Sohn des Ela-Amida, die wir von keinem [Kriagsheere ¹⁾] „besiegt werden, [durch die Kraft des ²⁾] Herrn des Himmels, „der uns verliehen hat“ u. s. w. II. 2—5.

Beide Inschriften betreffen somit die Thaten eines und desselben Königs, was auch durch manche andere im Verlauf der beiden Inschriften vorkommende Aehnlichkeiten bestätigt wird. Das Be'sè-Halen ⁴⁾ kann uns, nachdem wir oben in den Königulisten einige andere mit Be'sé zusammengesetzte Namen gefunden haben, nicht mehr auffallend sein, und Tazénà, Sohn des Ela-Amida, weist uns auf den in der dritten Periode Liste B. Nr. 6. vorkommenden König hin, der nach dem früher Gesagten ein bedeutender Regent gewesen sein muss, obgleich ich diese Identität beider noch nicht über allen Zweifel erhaben glaube ⁵⁾.

Was nun weiter die Religion dieses Mannes anlangt, so nennt er sich zwar I. 5 „Sohn des von keinem Kriagsheere siegbaren Mahrem“, und obwohl der Name Mahrem selbst noch nicht gehörig aufgeklärt ist, so weist uns doch die in der Salt'schen Inschrift vorkommende ganz ähnliche Formel *νιός θεού ἀνιχίτου Ἀρεως* darauf hin, dass unter Mahrem der Kriegsgott Ares zu verstehen sei, und es liegt darum am nächsten, den König für einen Heiden zu halten. Doch ist schon das ein beachtenswerther Unterschied von der Salt'schen Inschrift, dass in der unsrigen Mahrem wenigstens nicht „Gott“ genannt wird. Sonst haben wir in dieser ersten Inschrift keine Andeutung mehr über die Religion des Königs, ausser vielleicht in den beiden letzten Zeilen 29 u. 30. Diese können, da so viele Buchstaben fehlen und auch das erste Wort Schwierigkeiten macht, nicht mit Sicherheit gelesen werden; aber als wahrscheinlich oder möglich sehe ich folgende Lesart an: **Λ.Ρ.Ω.Ḥ:** (oder **Λ.Ρ.Ω.ḥ:**)

1) **ḥḤ:** **፡።** wie II. 4, oder auch „Kriegsfeinde“, **፡።** **፡።** 2) **ḥḤ:** **፡።** 3) **፡።** 4) Der Name „Halen“ steht auch II. 34. 5) Rüppell's Meinung, dass der in der zweiten Periode, in Liste A. Nr. 27 genannte Ela-San gemeint sei, widerlegt sich sowohl durch die verschiedene Schreibart des Namens, als durch die Bemerkung, dass unser König ein christlicher gewesen sein muss.

ወሀ[ገ: ለአ]ጥጥጥ: ለፍ[ሕገ]ፍ: ዘወለ[ፆፆ: ሕ]ፍ: ላሀፍ: ፆወ — 1) „Er opfere (oder: sie opfern) das von mir Gegebene zum Dank gegen Mahrem, der mich gezeugt hat, von den Ochsen 2) 100 und —!“ Wenn diese Lesart richtig wäre, so würde allerdings folgen, dass der König entweder noch Heide, oder wenigstens ein schlechter Christ, ein Religionsmischer, war, der noch heidnische Opfer bringen liess. Ganz anders aber gestaltet sich die Ansicht von ihm nach der zweiten Inschrift. Nämlich hier wird zwar möglicherweise Z. 6 in den Worten [ፍሕገ]ፍ: ዘአ.ፆጥፍፆ: ለፀር: derselbe Mahrem genannt, allein gewiss ist das gar nicht, da die 8 ersten Buchstaben dieses Namens fehlen; und noch weniger deutlich ist, in welcher Beziehung derselbe hier genannt wäre, da die vorhergehenden Worte, die zweite Hälfte von Z. 5, zu Grunde gegangen sind. Sonst aber kommt dieser Name in der zweiten Inschrift nicht weiter vor, vielmehr wird in allen andern Stellen, wie gleich im Anfang der Z. 5, auch 45. 46. 49. 52 „der Herr des Himmels“, oder auch Z. 14/15. 33/34 „der Herr der Erde“ (አገዚአብሔር:) genannt, und werden seiner Kraft und Hülfe die einzelnen Siege zugeschrieben. Und wenn uns schon dieser Name „Herr des Himmels“ oder „der Erde“ eher auf jüdisch-christliches, als auf heidnisches Gebiet hinweist, so wird sein christliches Bekenntniss, wie mir scheint, mit Sicherheit erwiesen durch den Schluss der ganzen langen Inschrift, Z. 44—52, welcher lautet:

44. ወተግለሰጥ: ፍንገረ: ለጥፆ: ገ
 ሠፆ[ፍ: አ
 45. ገዚአ:] ሰጋፆ: ዘወአፆ: ለርፆአፆ: ወወ
 ሀገፆ: ፍንገ[ሠጥፆ:]
 46. [አገዚአ:] ሰጋፆ: ፆጥፆ: ፍንገሠጥፆ: ወ
 ገፆ: ፆፆ: ፆፆ:
 47. ... ፆጥፆ: ለጥ: ወ[ፆ]ፆፆፆ: ገፆ: ፆፆ:
 ፆፆ: ለጥ: ወአገዚፆ:
 48. [ፆፆ:] ገፆፆፆ: ወገርጥፆ: አገዚ: አገዚ
 ፆፆ: አገዚፆ: 3) ወፆ[ገ: ለጥ:]
 49. [ወ]ዘፍንገረ: ዘተግለሰጥ: ለአገዚአ: ሰጋ
 ፆ: ዘአገዚፆ: ወ
 50. ለአፆ: ዘፆፆ: ጥ: 4) ወአገዚፆ:
 ወፆፆ: ወፆፆ[ፆ:]

1) Der Rest fehlt, da die letzte Zeile verloren gegangen ist.

2) nämlich: von den Z. 21. 22 genannten, im Kriege erbeuteten. —

3) Ebenso ist dieses Wort in Z. 9 geschrieben. 4) oder ዘፆፆ:

schrift zum Andenken an eine Königthat und seine Weihung an die Gottheit eine solche aus der älteren Zeit überkommene Sitte (s. die Inschrift des Cosmas Indicopl.). Und sehen wir nun von da aus wieder auf die erste Inschrift zurück, so werden wir den König auch in dem Zeitpunkt des dort beschriebenen (früheren) Krieges eher als einen Religionsmischer, denn als einen reinen Heiden aufzufassen geneigt sein, zumal da auch dort schon Z. 23—28 ähnliche biblisch scheinende Formeln vorkommen:

23. ወተጋደጠ : ዲኝኝ : ¹⁾ ሙስለ : አሕዛብ (በ : ዌ
ዋኝ :]

24. ወተሰለ : ሙንበረ : በሰዋ : በጋጽ : ወ

25. አጋሕፀኝ : ወ : ለጋፀኝ : ወለበጥ

26. ወ : ጎለ] ²⁾ ሙዋር : ወአዎር : ዘኝወ [ቶ : ወ

27. ኝፋሉ : ወአተ : ወበሐር : ወዘዎዶ : ³⁾

28. ይተኝፋለ : ወ [ይተኝ] ወተ : አዎበሐረ : :: ⁴⁾

d. i. „und unsere kehrte zurück mit den gefangenen Leuten, und stellte hier, als er ankam, den Thron auf, und man vertraute es der Schrift an, und umgab ihn mit einem abgeschlossenen Raum. Wenn ihn Jemand zerstört und ausreisst, so soll man ihn und sein Land und sein Geschlecht ausreissen und soll ihn zerstören aus seinem Lande heraus!“

Um nun aber zu den Thaten dieses Königes, die er von sich berichtet, überzugehen, so sind es in beiden Inschriften Kriegszüge, die er verherrlichen und verewigen wollte. Weniger bedeutend erscheint uns jetzt die in der ersten Inschrift beschriebene That; er erzählt sie Z. 6—22 also:

„Es griff uns an ¹⁾ (oder auch: empörte sich gegen uns) das Reich der (des) Als er uns Schaden zugefügt und . . . Stämme ²⁾ geschlagen hatte, und wir darnach mit ihm Krieg angefangen und die Truppen vorausgeschickt ³⁾ hatten,

1) Wenn dieses Wort nicht eine Abkürzung oder ein Eigennamen ist, kann ich es nur mit dem späteren ዘኝኝ zusammenstellen: „unsere Hobeit“.

2) Es fehlen hier mehrere Buchstaben und die eingeklammerten Worte beruhen nur auf Conjectur.

3) ደ, das Zeichen in der Inschrift sieht zwar eher einem ቶ gleich, vgl. dasselbe Z. 7, allein selbst wenn es ቶ wäre, könnte diess nur falsche Schreibart für ደ sein.

4) Nach II, 51, wo im gleichen Wort auch ሙ ausgelassen ist.

5) ደረኝ : oder ደረኝ : zu lesen; dieses Verbum kommt auch in der zweiten Inschrift mehrmals vor.

6) Das Suffix an diesem Wort ist undeutlich.

7) Zu lesen አዎፋዎዶ, das ሙ fehlt.

die Flusstuppen ¹⁾ und die Truppen von Daken ²⁾ und die Landtruppen unseres Sohnes, folgten wir selbst nach und lagerten — — — ³⁾, und führten unsere Truppen in das Feld; und sie schlugen ihn und nahmen ihm Gefangene und Beute ab. Und wir schlugen (tödteten) die Séné, Tsavant, Gem, Zahtan, die 4 Stämme, und fingen den Elita ⁴⁾ mit seinem Sohne Zale', und es fielen Männer, 500 und . . . ⁵⁾ an Zahl, und Weiber 200 u. . . . ⁶⁾ Und es wurde eine Gefangenschaft an Männern und Weibern gemacht, —, an Männern 40, und Weiber und Kinder der Weiber waren es 205; die Beute ⁶⁾ an Rindvieh 10000 und . . . ⁷⁾, und an ⁸⁾ anderem Vieh 4.. 1825.“

Sehr zu bedauern ist, dass gerade der Name des Reichs oder Feindes, welchem der Krieg gilt, ausgefallen oder wohl absichtlich ausgemerzt ist (Z. 7); wir erhalten so keine Vorstellung vom Kriegsschauplatz und können darum auch die hier vorkommenden Eigennamen nicht geographisch einordnen und verstehen.

Viel grossartiger und merkwürdiger ist die Reihe der Kriegszüge, welche in der zweiten Inschrift beschrieben werden. Zwar sind auch hier die Namen zum Theil ausgefallen, zum Theil für uns wenigstens nicht herstellbar, weil sie entweder schlecht geschrieben oder abgeschrieben, oder aber uns sonst ganz unbekannt sind. Gleichwohl ergibt sich der Haupt-Kriegsschauplatz deutlich als die Gegend zwischen den Flüssen Takazze und Seda (Sida oder etwas der Art) und ihnen entlang, wie schon Rödiger das erkannt hat. Auch dieser letztere Flussname ist sonst unbekannt; es muss aber der ganzen Beschreibung nach ein grosser Fluss gewesen sein, und ist also jener Fluss wohl nur jetzt gewöhnlich mit einem andern Namen genannt ⁹⁾. Denn der Kriegszug erstreckt sich hinab bis zum Zusammenfluss der beiden genannten

1) Ich lese ስርጌ : ጦሐዝ :: und nach II. 30 scheint mir ስርጌ : ጦሐዝ : und ስርጌ : ጠረ : wie Flussheer und Landheer sich entgegenzustehen. Doch könnte man auch als Eigennamen ጦሐዝ : lesen.

2) entweder Manns- oder Provinzenname.

3) entweder zu lesen ጦገሐ : ጦረዋ : ላዕላዋ : oder die Worte enthalten unbekannte Eigennamen.

4) Die Conjectur አሊሁ : scheint mir nicht gut, weil nachher „sein Sohn Zale“ steht, und weil, dass Gefangene überhaupt gemacht wurden, schon vorher erwähnt ist.

5) Es folgen noch einige für jetzt unverständliche Zahlzeichen.

6) ጦሀርካ : zu lesen.

7) Folgen noch einige andere unverständliche Zahlzeichen.

8) ዘኒ : zu lesen.

9) Sollte es der Astapus sein?

Ströme, und der Weg bis dahin ist ein sehr langer; Z. 16 redet von einem 23tägigen Marsch, dessen Ausgangspunct nicht einmal Axum, sondern ein anderer dem Zielpunct näher gelegener Punct am Takazze war; das ganze grosse in diesem Krieg durchgezogene und eroberte Land heisst wohl eine Insel Z. 40, viele gebaute und feste „Städte“ werden erobert und zerstört; der Krieg scheint auf den Flüssen und auf dem Lande zugleich geführt worden zu sein ¹⁾; bei einigen der besiegten Stämme werden nicht nur mehrere Aemter und Würden (z. B. Priester), sondern auch die Bilder ihrer Häuser (Tempel) namhaft gemacht Z. 20. 23—26; und was die Hauptsache ist, es kommen zwar auch einige andere Völkernamen vor, aber besonders werden von Anfang an durch die Beschreibung des ganzen Zuges hindurch die Nuba's nach ihren verschiedenen Stämmen, wie sie auf der Insel und den Ufern der beiden Flüsse entlang wohnen, als die Völkerschaften genannt, denen dieser Krieg gilt. Nach allem zusammen wird mir wenigstens wahrscheinlich, dass dieser Feldzug Reiche und Völker in der alten Meroë-Gegend betraf, und sollte sich das erproben, so wäre der jetzt noch dunkle Theil der Inschrift, namentlich die Namen, einer erneuten Untersuchung werth. Der König beschreibt seine Thaten von Z. 6—43. Im Anfang Z. 6—13 ist aber die Schrift oder Abschrift von der Art, dass wir zwar mehr als die Hälfte der Worte lesen und verstehen können, aber andere ganz zweifelhaft oder dunkel bleiben; erst von Z. 14 an vermochte ich den Faden der Rede etwas zusammenhängender wieder herzustellen, und ich lasse nun von da an das, was ich glaube sichergestellt zu haben, in gewöhnliche Schrift umgesetzt folgen, damit Andere, darauf weiter bauend, wo möglich den Rest enträthseln mögen.

So viel ich sehe, zählt er Z. 6—13 zunächst einige Feinde auf, die er der Reihe nach unterworfen habe, zeigt sodann wie er am Takazze hinabziehend einem Hauptfeinde zu Leibe ging, und wie er, nachdem der Feind die verlangte Genugthuung für die von ihm verübten Raubzüge und Unthaten verweigert hatte, ihn förmlich bekriegte. Er fährt Z. 14 fort:

14. አጭዘ፡ፀገእከወ፡ወተኝሠእኩ፡በኝ
ይለ፡[እገዚአ፡]
15. ብሔር፡ወቀተለኩ፡በተከዚ፡በጸሐድተ፡
ከ፡...፡ወአጭዘ፡...
16. — — — ፡ወተለወኩ፡ወተ[፤]፡ዕሦረ፡ወ
ሠለከተ፡ጭዕላ፡፳፫²⁾፡እኝ[ከ፡እ]

1) Z. 22 sind ganz deutlich die Schiffe erwähnt.

2) Die Zahl ist also in Worten und in Zählzeichen angegeben.

17. ቆጥሉ : ወእ[ዪ]ወወ : ወእመሀርኅ : በወ
ኡ - : ዘእ[ፈ]ዘ : ዪዋ : ¹⁾ [ወ]
18. ዓሀረኅ : ወእ ²⁾ ገብእ : እከዛብዋ : ዘ[ፀ]
ረረ : ³⁾ እኒዘ : እወዒ : እህ[ጉረ :]
19. ዘደዋ : ወዘ : — — እከሉ : ወብርተ : ወን
ዲፍ :
20. — ወዋዓከኦ : ⁴⁾ ሦዕለ : እብደቲሁ : ወዓዛ
ገብተ : እከለ : ወጡሐ : — . .
21. ዳደፋወ : ወከተ : ፈለገ : ሴዳ : ወበዘኦ : ዘ
ዋቱ : በወከተ : ዓይ : ዘ
22. ደመር : ⁵⁾ ፈለገ : ⁶⁾ ወእኒዘ : እከዓረሀመ :
ይሰጠመ : እኒዘ : መል[ኡ :] . . .
23. — ወከቲታ : እኒከተ : ወዕደ : ወዪወወ : መ
ገብተ : — ሰ[በ :]
24. መጽኦ : ትዕይንተ : ⁷⁾ እኒዘ : ይጸሀኦ : ⁸⁾ — —
ወቀሰመተ : —
- 25 und 26 folgte weitere Aufzählung von einzelnen gefangen
genommenen Würdeträgern oder Häuptern der Stämme.
27. — ወሰለብወ : ቀዲዶ : ⁹⁾ ብረር : ወከ[ለ]ቀ
ተ : ወርቅ : ኮኦ : መገብተ :
28. — ፩ወዓረ : ፬ ወበጸከኩ : ኩሰ : እኒዘ :
እቆጥሎመ : ወእ
29. .. ፋብረተ : እፋላገ : ዘሴዳ : ወተከዚ : ወ
በ[ሳ]ፈ[ተ :] በጸከኩ :
30. ተዓረዋ : ሰርዌ : መሐዘ : ወሰርዌ : ሐራ : —
ወፈለከ : ⁸⁾ ወጸፈ[ፈ] : ⁹⁾

1) Es steht zwar ዪዋ : wie Z. 43, allein Z. 43 ist es ganz deut-
lich = ዪዋ :

2) U statt አ geschrieben.

3) wohl nicht: ዘወፈረ :

4) Das P dieses Wortes passt freilich nicht gut.

5) Wenn nicht ጽመር : in ähnlicher Bedeutung wie ደመር :

6) Geschrieben ist ቆ für ገ :

7) Im Amharischen ist ቀዲሾ : der Helm.

8) Ein sonst ungebräuchliches Wort, vgl. aber ገብዐ und ገብዐ; auch
Z. 35 steht es ebenso.

9) „Dem Boden gleich machen“, vgl. ገፍፍ; es steht ebenso Z. 35,
vielleicht auch Z. 9 am Ende.

31. ሙሉላተ: ¹⁾ ሲዳ: አህጉረ: ንደቀ: ²⁾ ወዘ
ሐጽር: ³⁾ አከግቱ: — ⁴⁾ ...
32. ንደቀ: — ⁴⁾ ፩ — ⁴⁾ ወቀተለ: ወፀወ
ሐ: ⁵⁾ ወአጽዳፈ[ፀ]: [ወ]ከተ: ...
33. ወደኝኝ: ⁶⁾ አተወ: አፋረሆፀ: ፀር
ፀ: ⁷⁾ ወፀወአፀ: በ[ኝ]ደለ: [አ
34. ገዚ]አ: በሐር: ወአግሁ: ፈፈውኩ: ሰር
ዌ: ሐለኝ: ወሰር[ዌ:]
35. .. — ወፈለሐ: ወጸፈኝ: ሙከተኝ: ሲ
ደ: ⁸⁾ አህጉረ: [ኣ]ባ: ..
36. ሐ[ፀ]ረ: ፩: ንጉሱ: ⁹⁾ ፩: አህጉረ: ንደቀ: ዘ
ካከ: ⁹⁾ ዘኣባ: ቀኝአኦ: ¹⁰⁾ ተ ...
37. — ⁴⁾ ወበጽሐ: ኦከከ: ደወለ: ኣባ: ቀደ
ሐ: ወደኝህ: ¹¹⁾ ን
38. ወዘርወወፀ: ወቀተሉፀ: ወጻህ
ረኮፀ: በ —: —
39. ደ: ወተከለሁ: ¹²⁾ ዘ: ሙንበረ: ወከተ: ¹³⁾
ጻኝበርተ: አፋላገ: ዘ: ¹⁴⁾ ሲዳ: [ዘ]
40. ተከዚኝ: አኝጸፈ: ሀገረ: ንደቀ: ወወ፩ -:
ዘደሴት: ዘወ[ሀበኝ:]
41. [አገዚአ:] ሰጻደ: ፄዋ: ዕደ: ፄዩ: ወ-ፄዋ:
አኝከት: ፶፫፩ — — ¹⁵⁾ ...
42. —: ዕደ: — — ¹⁵⁾ ቀተለ: አኝከት:
ወደቂቅ: — — — ¹⁵⁾

1) s. den Gegensatz dazu Z. 35.

2) vgl. Z. 19 u. 40.

3) Im Text steht zwar **W** statt **ጸ**, und wahrscheinlich dasselbe Wort Z. 36, allein da auch sonst in dieser Schrift ähnliche Laute verwechselt werden, trage ich kein Bedenken, das für einerlei mit **ሐጽረ** zu nehmen.

4) Hier stehen Namen.

5) vgl. ረፌ.

6) oder ወደኝኝ:

7) Als Verbum „er griff sie an“.

8) Das **ተ**, das nach diesem Wort steht, kann aus dem Unterscheidungszeichen | entstanden sein.

9) oder ዘካከ: s. Z. 28. 10) ein Eigenname. 11) Dynka-Nuba?

12) für ወተከለ:; ein **ለ** muss nicht nothwendig folgen. Oder ወተከለኩ:?. Das Aufstellen des Throns in jener Gegend ist übrigens nur das Zeichen der Besitznahme derselben.

13) oder ወከተተ:

14) oder በ:

15) Unbekannte Zahlzeichen, wie I. 18. 21.

43. ḫ : ሄዋ : ¹⁾ ወቀተለ : [H] ስዝሃ : ወ
 ጸሀርካ : ላህጽ :

44. [ገ] ገህ : — — ²⁾ : der Rest ist schon oben besprochen.

In Beziehung auf die Sprache ergibt sich, das sie ganz dieselbe ist, wie in der äthiopischen Bibel. Amharisches ist nicht darin; Rödiger meinte zwar einzelne amharische Formen zu finden, aber alles, was er in dieser Beziehung beibringt, steckt in den von ihm gelesenen Vocalen, und beruht vielmehr auf falscher Lesung der Vocale. Wäre wirklich die Sprache amharisch geführt, so müsste sich diess doch auch in dem consonantischen Theile der Bildungssyllben zeigen, aber gerade davon zeigt sich überall nichts. Sehr lehrreich und merkwürdig sind aber diese Stücke auch in Hinsicht der Geschichte der äth. Schrift, nicht blos sofern sie uns eine der älteren Formen des äthiopischen Buchstabenalphabetes zeigen, welche dem Himjarischen noch sehr nahe steht; und einzelne Buchstaben noch in mannigfaltigen wechselnden Zügen uns vorführen, sondern namentlich auch, sofern sie uns noch in die Anfänge der Vocalbezeichnung hineinblicken lassen. Es sind allerlei Vocalzeichen da, und zwar zum Theil schon dieselben, welche später gewöhnlich sind, und in der gleichen Bedeutung; öfters haben sie aber auch andere Bedeutung, und vieles zeigt sich erst in seinen Anfängen, daher es noch mannigfach schwankend und wechselnd erscheint; ja die Vocalbezeichnung ist oft auch ganz unterlassen, und nicht einmal die langen Vocale und Diphthongen sind immer angedeutet. Die eigenthümlichen Zahlzeichen, neben den gewöhnlichen griechischen, bedürfen noch einer Aufklärung. Ausserdem ist zwischen der ersten und zweiten Schrift noch der Unterschied, dass in der ersten die Form der Buchstaben viel fester und regelmässiger und auch die Rechtschreibung genauer ist, während in der zweiten die Formen der Buchstaben sehr stark wechseln, und ähnliche Formen mit einander verwechselt sind, auch die Orthographie viel weniger gut und das Worttrennungszeichen häufig falsch angebracht ist. Es sind hier durch die Setzung dieses Zeichens einzelne Wörter in zwei zerrissen und durch seine Weglassung mehrere Wörter zu einem verbunden, wie das auch in phönikischen u. a. Inschriften ähnlich vorkommt. Es ergibt sich daraus, dass der Schreiber der zweiten ein in der Schreibekunst weniger gebildeter Mann war, als der der ersten.

1) Wie oben Z. 17.

2) Unbekannte Zahlzeichen, wie L. 18. 21.

Notizen, Correspondenzen und Vermischtes.

Ueber die Versgattung Mawālījā.

Von

Prof. Flügel.

Nachdem zuerst *Agoub* unter dem Titel *Romances vulgaires des Arabes* (Journ. Asiat. Mai 1827. S. 257—264) das Maoual, welches er als einen zugleich erotischen und elegischen Gesang und als eine Gedichtgattung bezeichnet, die sich bald der französischen Romanze näherte, bald anakreontische Färbung annehme, zu näherer Kenntniss gebracht und einige Mawālījā in französischer Uebersetzung mitgetheilt hatte (— eine grössere Sammlung mit arabischem Texte und kritischen Bemerkungen, die er herauszugeben gedachte, ist nicht erschienen —), gab Prof. *Freytag* in seiner Darstellung der Arabischen Verskunst (S. 458) aus einer kleinen metrischen Abhandlung des Aegyptiers Michael Sabbagh einige weitere Andeutungen über das Wesen dieser Versgattung, ohne, in Ermangelung reichhaltigerer Quellen, dasselbe erschöpfen zu können. Die Geschichte ihres Ursprungs, ihren Bau und ihre allmähliche Welterverbreitung wies zuerst eine aus Mohammed El-Emīn's Biographien der berühmten Männer des 11ten Jahrhunderts ¹⁾ vom Herrn von Hammer-Purgstall im Journal asiatique (Août 1839. S. 162 ff.) mitgetheilte Stelle vollständiger nach. Zehn Jahre später (Journ. as. 1849. Août. Sept. S. 248) kam er auf denselben Gegenstand zurück, ohne indessen etwas Anderes nachzuliefern als die Bemerkung des Mostathrof, dass die Mewālī (immer موالى) von den Freigelassenen (موالى) benannt seien, die sie auf Marktplätzen, in Gärten, bei Bewässerung oder Besänzung der Felder sängen. — In dem frühern Aufsatze finden wir eine Ableitung jener Benennung von

1) Der Titel dieses auch von Hadschi Chalfa nicht angeführten Werkes heisst: خلاصة الاثر في اعيان (تراجم اهل) القرن الحادى عشر (andere Codd. تراجم اهل) und dessen Verfasser ist der zu Damaskus 1061 (beg. 15. Dec. 1650) geborene und daselbst 18 Dschumada I 1111 (Anfang Nov. 1699) gestorbene

محمد الامين بن فضل الدين بن محب الله بن محمد محب الدين بن ابي بكر تقي الدين بن داود المحبتي الحنفي الاصل الدمشقي المولد والدار الحنفي.

Sein Werk enthält über 1200 Biographien in alphabetischer Ordnung. — Gelegentlich sei zugleich bemerkt, dass H. Ch. III, S. 191. Z. 1 gegen alle Codd. لارجال statt الارجال zu lesen ist.

demselben Worte موالى in der Bedeutung „Herren“, die schon wegen der Form مواليا (o meine Herren) die zulässigere ist. — Noch später, im Jahre 1850 (Journ. as. Octob. S. 329—344), veröffentlichte *Dugat* einen Essai de traduction en vers français de Maonals et autres pièces inédites. Er verdankte diese Proben einem Araber vom Libanon, 'Abdallāh Asmar, der sie ihm aus dem Gedächtnisse recitirte. Doch enthalten die mitgetheilten Strophen nur drei Mawālījā, und zwar mit Aufschriften.

Die folgende Notiz stellt sich die Aufgabe, die Kenntniss der Eigenthümlichkeiten der Mawālījā abermals einen Schritt weiter zu führen. Zwar weicht sie im Einzelnen von den Angaben der vorhinbezeichneten Stelle ab, wie in der Bestimmung des Ursprungs dieser Versgattung; allein dieser und ähnliche Punkte werden überhaupt so lange fraglich bleiben, als wir nicht aus Schriften einer frühern Zeit mehr Licht darüber gewinnen. — Auch Ibn Chalikān gedenkt ihrer im Leben des Ibn el-Fāriq (Nr. 511) zweimal. Letzterer versuchte es nicht sich in den Mawālījā zu versuchen, und das s. a. O. mitgetheilte Beispiel zeigt recht deutlich das Volksthümliche derselben nach Form und Aussprache, denen beiden hier allerdings mehr Freiheiten gestattet sind, als die Gesetze der höhern Poesie zulassen. Vgl. auch *Slane* in Ibn Khallikan's Biographical Dictionary Tom. I. Introduct. S. XXXV. und *Humbert's* Anthol. S. 211, wo sich eine Probe findet. — Die folgende Stelle ist aus der Handschrift der Wiener Hofbibliothek A. F. 54 (501) Bl. 14 v. — 15 v. ausgehoben, welche den dreifachen — arabischen, türkischen und persischen — Diwan 'Alipasha's, d. i. des ägyptischen Vicekönigs 'Alī Ben Afrāsijāb Ben Aḥmed Ben Ḥosein Ben Ferruchschād (فرخ‌شاد) Ben Afrāsijāb

Ben Senādest (سنادتست) El-Baḡri Et-Turki, enthält. Alle drei sind redigirt von 'Abd-el-'alī Ibn Nāṣir El-Ḥoweizewi (الحويزوى), gewöhnlich Ibn Raḥma genannt, der, nachdem er in einem ersten Abschnitte Ḥasiden, Verstücker (مقطوعات) und Dubeit vorangestellt, von Bl. 14 v. bis 130 v. die مواليا in alphabetischer Ordnung folgen lässt. Upstreitig ist diese Sammlung eine der umfänglichern ¹⁾ und giebt zu mancherlei Betrachtungen Anlass, die jedoch hier zu weit führen würden ²⁾. Diesem zweiten Abschnitte nun hat der Redacteur, um den Leser in die Eigenthümlichkeiten der betreffenden Versgattung einzuweihen, folgendes Vorwort gegeben:

1) Einzelne Mawālījā und wohl auch mehrere beisammen finden sich in Anthologien, Gedichtsammlungen (wie in der von Šafī-ed-din), Biographien, Sammelwerken, z. B. *Nicoll*, Bibl. Bodl. Cat. S. 310 u. 332, *Tornberg*, Codd. arab. etc. Bibl. Univ. Upsal. S. 43, *Mehren*, Codd. arab. etc. Bibl. Hafslensis, S. 133, Col. 2, Z. 15 (المواليه) und Anm. dazu (المواليه); ganze Sammlungen dagegen sind seltener, wie Manuscr. arab. de la bibl. de Mr. de Sacy Nr. 160.

2) Nicht unerwähnt mag bleiben, dass sich auch hier Mawālījā mit Aufschriften finden, z. B. ولد ملکشاه Bl. 22 v.

الفصل الثاني في المواليا

اعلم انه لما كان هذا البحر حادثا فلا بأس بتحقيق اصله وفروعه
 فاقول وبالله التوفيق المواليا مما اخترعه البغداديون وذلك انهم عمدوا
 الى بيتين من البحر البسيط وجعلوا لكل مصراع قافية ووالوا القوافيا (1)
 فكانت اربعة متواليه فسمى مواليا، وقيل سمى مواليا لان بعض الزراع
 من البغداديين كانوا يسقون بالدلاء ويغننون ويقولون في آخر غنائهم
 يا موالى كذا ذكره الصفي الحلي وعندى ان الوجه هو الاول ان على تقدير
 الثاني يلزم تاخير التسمية عن الوزن وليس كذلك على الاول، وهو لا
 يشارك البحر البسيط في جميع ما يعرض له من الازاحيف (2) فلا يكون
 مجزؤا اصلا وهو ثلاثة اضرب الاول هو ضرب هو اصل البسيط في الدائرة
 المسماة بدائرة المختلف المشتملة عليه وعلى المديد والطويل وهو لا
 يكون اصلا في البسيط اذا نظم فيه شعر الا اذا كان مخبونا وتوضيح
 ذلك ان البسيط الذى ينفك من الطويل هو مُسْتَفْعِلُنْ فاعِلُنْ مُسْتَفْعِلُنْ
 فاعِلُنْ والذى يستعمل اصلا في الشعر مخبون هذا ووزنه مُسْتَفْعِلُنْ
 فاعِلُنْ مُسْتَفْعِلُنْ فَعْلُنْ بحريك العين وهذا لا يقال في المواليا الثاني وهو
 مضمر هذا المخبون ووزنه مُسْتَفْعِلُنْ فاعِلُنْ مُسْتَفْعِلُنْ فَعْلُنْ باسكان
 العين الثالث وهو مرفل هذا المخبون المضمر ووزنه مُسْتَفْعِلُنْ فاعِلُنْ
 مُسْتَفْعِلُنْ فَعْلُنْ، واورد لكل ضرب مثالا من شعره سلمه الله تعالى فمثال
 الضرب الاول قوله

جسم المعنا ثياب السقم من حلّله
 فان تقطيعه، جس مذلّ معن، مس تفّ علن، نائيا، فاعلن، بدل سف
 ممن، مس تفّ علن، حلّله، فاعلن ومثال الثاني قوله

1) So, mit Füllung des auslautenden Accusativ- λ , wie in den Reimstellen eines Gedichtes.

2) أزاحيف, pl. ازاحيف, von der bei Freytag in dieser Bedeutung noch fehlenden 4. Form ازحف.

يا من انا ما وهب لم يمنع غيرة
 فان تقطيعه، يا من اذا، من تف علن، ما وهب، فاعلن، لم يمر نعه،
 من تف علن، غيرة، فعلمن ومثال الثالث

لو يسعف الله في فصل من الاحسان
 فان وزنه، لويس عقل، من تف علن، لا هفي، فاعلن، فص لن مثل،
 من تف علن، احسان، فعلمن وبالجملته فهو وزن مطبوع سهل
 مصنوع صعب منقاد وحش معتاد وله الفضل على سائر البحور لانه يجوز
 فيه ما لا يجوز في غيره ويسامح ناظمه في اخراج بعض الكلمات عن
 اصلها ومن وضع اللغات وقد قال الصفي المحلى في الفن الرابع من ديوانه
 في القوما والمواليا من الكلام الذي لحنه احواب وخطاه صواب، وها انا اشرع
 في القصيد طالبا للاجود من الرب المعبود

Der zweite Abschnitt.

Ueber die Mawālījā.

Da dieses Versmass ein neueres ist, so wird es nicht von Uebel sein, den Grundbestand und die Entwicklungen desselben genau zu erörtern. Ich sage also — (bei Gott aber steht es, zur Wahrheit zu leiten) —: Die Gedichtgattung Mawālījā ist eine von den Bewohnern Bagdād's ausgegangene Erfindung, die darin besteht, dass sie zwei Distichen vom Versmasse Basī nahmen, jeder Vershälfte einen Reim gaben, und die Reime unmittelbar auf einander folgen liessen (wālaq al-kawālija), so dass deren vier sich an einander reihten (mutewālījet). Daher heisst diese Gedichtgattung Mawālījā¹⁾.

1) Nicoll schreibt a. a. O. S. 310 المواليا und wird durch das Damme verführt die Form für eine adverbial⁶ (مواليا) zu halten. Daraus versucht er auch die Zusammenstellung المواليت مواليا zu erklären, die er in solcher Verbindung nicht nachweist und die ihm S. 547 einen zweiten, nicht glücklicheren Erklärungsversuch eingiebt. Dagegen werden die Dubeit und die Mawālījā sehr oft neben einander gefunden. — Das Tešdid über das im Codex durchaus steht, hat seine volle Berechtigung, da die Form يا مواليا, o meine Herren, und dann مواليا ohne يا ganz in der Ordnung ist. — Was Herr Dugat a. a. O. S. 336, wahrscheinlich nach dem Aussprache 'Abdallāh's, über die Form موالى als Plural von موال sagt, lassen wir dahin gestellt sein; und die andere Pluralform موابيل muss erst nach-

— Andere sagen: Mawālījā wurden sie genannt, weil einige bagdadische Ackerleute, während sie ihre Felder mit Schöpfseimern bewässerten, sangen und ihren Gesang mit „o ihr Herren (jā mawālī)“¹⁾ schlossen. So berichtet Šafi-ed-dīn El-Ḥillī²⁾. — Nach meiner Meinung jedoch ist die richtige Er-

gewiesen worden [s. unten den Nachtrag]. Bei Tornberg (s. S. 366, Anm. 1) ändert sich die Pluralform موالیات.

1) Oder: o meine Herren. Mit diesem Ausruf bezeichneten sie ihre Herren, اشاراً الى ساداتهم, s. Journ. asiat. s. a. O. S. 165. — Nach derselben Stelle sind die Bewohner von Wāsiṭ die Erfinder dieser Versgattung zu Liebes- und Labgedichten und andern Aufgaben der Dichtkunst (z. B. Tanz- und Spottliedchen; vgl. die spanischen seguidillas). Die Bagdadenser bildeten sie nur zierlicher aus, und so wurden sie nun mit Ausschluss der Bewohner Wāsiṭ's für die Erfinder gehalten. Die Mawālījā verbreiteten sich bald in alle Länder des Orients und Occidents, und noch heute steht diese Gedichtgattung bei Aegyptern und Syrern in besonderer Gunst. Nur blieb sie nicht immer bei zwei Versen stehen: es finden sich deren, ausser den gewöhnlichen von fünf Hemistichen, von drei, fünf und noch mehr Versen. Die Mittheilung von Beispielen verspare ich auf eine andere Gelegenheit.

2) Es-Šafi El-Ḥillī ist der Dichter 'Abd-el-'aziz Ben Serāḡ (سراج) Ben 'Alī, dessen Todesjahr unsicher ist. Ḥāgi Chalfā stimmt mit sich selbst nicht überein. Zwar werde ich II, Nr. 1736, das J. 757 in 747 verbessern, allein während er V, Nr. 9702 das Jahr 750 als das seines Todes angiebt, setzt er III, Nr. 5516 das Jahr 759 an dessen Stelle, und Nr. 4988, wo Šafi-ed-dīn als Siit bezeichnet wird, lässt er das Jahr ganz aus. Ein Codex setzt Nr. 1736 ganz bestimmt das Jahr 752, doch scheint 750 (1349) das richtigere, denn auch nach Ḥasan Ibn Ḥabīb (Orient. II, S. 393) starb er in diesem Jahre zu Haleb, 73 Jahre alt. Ibn Ḥabīb nennt ihn vollständiger den Reich Šafi-ed-dīn Abu'lfaḍl 'Abd-el-'aziz Ben Serāḡ Ben 'Alī Ben Abilḡasim Ben Ahmed Ben Abi Naṣr Et-Tāi Es-Sinbisi (von Sinbis, einem

Zweige des Stammes طى) El-Ḥillī. Sein Diwan, der sich in der Pariser Bibl. Nr. 1168 befindet und unstreitig weitere Auskunft über die Mawālījā giebt, zerfällt nach H. Ch. und d'Herbelot in 12 Capitel und 30 Abschnitte (فصول), während hier (s. weiter unten) nach Hauptstücken (فنون) citirt wird. Vgl. Dozy, Catal. Codd. Orr. I, S. 138 ff.; auch de Sacy (Chrest. III, S. 139) citirt einen Vers von ihm.

[Vielleicht ist es mehr als zufälliges Zusammentreffen, dass jenes „mawālījā“ auch einen dadurch geschichtlich gewordenen Vers des bekannten Dichters Farazdak schliesst. Der Grammatiker Abū Baḡr 'Abdallāh bin Abi Ishāk (gest. H. 127, Chr. 744), wie so viele andere arabische Gelehrte ein freigelassener Slave, wies nach Abulf. Aan. musul. I, S. 470, dem Farazdak oft Sprachfehler in seinen Gedichten nach. Da schleuderte dieser einst gegen den Kritiker folgenden Vers:

ولو كان عبد الله مولى هجوته ولكن عبد الله مولى مواليا

„Wäre 'Abdallāh (einfach) ein Freigelassener, so würde ich ein Spottgedicht auf ihn machen; aber 'Abdallāh ist ja ein Freigelassener von Freigelassenen.“ (Die Hadramiten, deren einer ihn freigelassen hatte, stammten nämlich selbst von einem Freigelassenen des Stammes 'Abd-šams bin 'Abd-Manāf ab.)

„Da hast du mit deinem مولى مواليا gleich wieder einen Sprachfehler

klärungsweise die erstere, da man bei der zweiten Annahme die Entstehung des Namens nothwendig später als die Entstehung des Sylbenmasses setzen muss, was bei der ersten Annahme nicht der Fall ist ¹⁾. — Das Sylbenmass der *Mawālījā* nimmt aber nicht an allen Veränderungen Theil, welche bei dem Versmasse Besī eintreten; so verliert es niemals zwei Füße zugleich, einen von der ersten und einen von der zweiten Vershälfte. Es lässt drei Modificationen im letzten Theile der zweiten Vershälfte zu. Die erste ist ein solcher Ausgang des genannten Vertheiles, der das Grundmetrum des Versmasses Besī darstellt, wie es in dem metrischen Kreise erscheint, welcher „der Kreis des Nichtübereinstimmenden“ heisst und die Versmasse Besī, Medī und Tawīl umfasst ²⁾. Jenes Grundmetrum kommt im Besī selbst wenn ein Gedicht in diesem Versmasse verfasst wird, nie vor, ausser so, dass es machbū ist, d. h. der erste ruhende Buchstabe (in jenem letzten Vertheile) ausfällt. Deutlicher gesagt: das Versmasse Besī, welches sich von dem Versmasse Tawīl ablöst, besteht aus den Füßen:

mustafīlun fā'ilun mustafīlun fā'ilun
- - - - -

Was hingegen in den wirklichen Gedichten als Grundmetrum angewendet wird, das ist diejenige Veränderung des eben aufgeführten Masses, durch welche es machbū wird, d. h. den ersten ruhenden Buchstaben des letzten Fusses verliert; was folgendes Sylbenmass giebt:

mustafīlun fā'ilun mustafīlun fa'alun
- - - - -

mit Vocalisirung des 'Ain (in fa'alun). Dies gilt aber nicht von dem *Mawālījā*. — Die zweite Modification besteht in derjenigen Veränderung dieses machbū, durch welche es moḍmar wird, d. h. statt des bewegten zweiten Buchstaben im letzten Fusse einen ruhenden bekommt; was folgendes Sylbenmass giebt:

mustafīlun fā'ilun mustafīlun fa'alun
- - - - -

Die dritte Modification besteht in derjenigen Veränderung dieses machbū moḍmar, durch welche es muraffal wird, d. h. statt des kurzen Vowels in der letzten Sylbe durch Einsetzung eines Dehnungslautes einen langen bekommt; was folgendes Sylbenmass giebt:

gemacht“ erwiderte der Grammatiker, „es muss ja heissen مول موأل (in der Reimstelle مول موأل).“ —

Ebendasselbe, aber ohne die Schlussreplik, erzählt Ibn Chalikān, Ausg. v. Wüstenf., Nr. 835 zu Ende, wo, statt des unmetrischen لهجوة bei Abulfeda, richtig هجوة steht. [Fleischer.]

1) D. h. nach der zweiten Annahme hätte die bereits erfundene, aber noch namenlose Versgattung erst von jenem ausserwesentlichen Refrain ihren Namen bekommen, während nach der ersten Annahme die Benennung aus der Natur der Sache selbst hervorging, der Name also mit dem Benannten zugleich entstand.

2) Vgl. in Freytag's Darst. der Arab. Versk. die Kreise zu S. 147 mit S. 150 ff.

mustaf'ilun fā'ilun mustaf'ilun fa'lān
- - - - -

Für jede dieser Modificationen bringe ich aus den Gedichten des Verfassers, dem Gott Heil verleihe, ein Beispiel bei. — Ein Beispiel der ersten enthalten seine Worte:

ġism el-mo'annā tġāb es-soġmi man ħallalah

Denn sie sind so zu scandiren:

ġismel mo'an nātijā bessokmiman ħallalah
mustaf'ilun fā'ilun mustaf'ilun fā'ilun
- - - - -

Ein Beispiel der zweiten enthalten seine Worte:

ja man iġā mā wahab lam jamna'ah ġairuh

Denn sie sind so zu scandiren:

ja man iġā mā wahab lamjamna'ah ġairuh
mustaf'ilun fā'ilun mustaf'ilun fa'lun
- - - - -

Ein Beispiel der dritten enthalten seine Worte:

lau ju'sif allāhu fī faḍlin min el-iḥsān

Denn sie sind so zu scandiren:

lau ju's 'ifal lābūfī, faḍlin minel iḥsān
mustaf'ilun fā'ilun mustaf'ilun fa'lān
- - - - -

Mit einem Worte, es ist ein artiges Versmass, in welchem sich Leichtigkeit und Künstlichkeit, Schwierigkeit und Gefügigkeit, gleichsam Wildheit und Zähmheit verbinden. Es gebührt ihm insofern der Vorzug vor den übrigen Versmassen, als man sich in ihm Freiheiten nehmen kann, die in keinem andern gestattet sind, und es dem in ihm Dichtenden nachgesehen wird, wenn er dieses und jenes Wort in einer andern als seiner ursprünglichen Form und ächt arabischen Bedeutung gebraucht; wie denn auch Eṣ-Ṣaḍī El-Ḥillī im vierten Hauptstücke seines Diwans in Beziehung auf die Versgattungen Kāmā¹⁾ und Mawālījā sagt: Sie gehören zu derjenigen Redegattung, in welcher die vulgäre regelwidrige Wortendung für die grammatische regelrechte, und die falsche Gebrauchsweise der Wörter für die richtige gilt. — Nun aber gehe ich zur Sache selbst über, indem ich Gott um seine gnädige Unterstützung bitte. (Diese Worte bilden den Uebergang von der Einleitung des Redacteurs zu den Mawālījā des Dichters.)

Nachtrag

von Prof. Fleischer.

Die heutzutage gewöhnliche, durch Agoub's und Dugut's „maoual“ dargestellte Form des Wortes مَوَالِيَا ist مَوَالٍ, pl. مَوَالِيل, falsch مَوَالِيل in Habicht's Tausend und Einer Nacht, Bd. I, S. 161, Z. 6, wozu mir Prof.

1) So hier vocalisirt. Vgl. dagegen Journ. as. Août 1839. S. 166 u. 169 ff. und Août-Sept. 1849. S. 250—251.

Cassini in Paris auch die Pluralform مَوَالِيَات als gebräuchlich angab (oben S. 369, Z. 5 und 6.). Die Form مَوَال steht in der Belaker Ausgabe der T. u. E. N. Bd. II, S. 362. Z. 13, und daraus in Lane's Uebersetzung (The thousand and one nights, Lond. 1841), Bd. III, S. 533, Z. 16, „mowwāl“. Dazu S. 568 folgende Anmerkung: „What is commonly called a „mowwāl“, but properly „mawāleeya“ [مَوَالِيَا] according to some, or according to others, „mawāliya“ [مَوَالِيَا], is a kind of short poem. It generally consists of five lines, the measure of which is like a species of the „besceṭ“.

- - - - | - - - - | - - - - | - - - -

admitting, however, of licences not allowed by the strict rules of prosody, and all these five lines, excepting the penultimate, end with the same rhyme. The language of the mowwāl, if I may judge from all the poems of the kind that I have seen and heard, is a mixture of the classical and the vulgar. In seinem Account of the manners and customs of the modern Egyptians, Bd. II, S. 88 (Zenkers Uebersetzung, Leipzig 1852, Bd. II, S. 206 u. 207) hat derselbe, ohne sie als solche zu bezeichnen, zwei vierzeilige Mawwāls, an einem zweizeiligen Refrain von anderem Versmaasse mitgetheilt. Beide finden sich, ohne diesen Refrain, aber mit je einer Verszeile mehr und einigen Varianten, in *El-Tantawy's Traité de la langue arabe vulgaire*, Leipzig 1848, S. 176 u. 196, als das 2te und 41ste der dort gegebenen 42 مَوَال. Die meisten sind fünf-, einige vierzeilig. Das Versmaasse entspricht den obigen Schema, mit theils spondeischem, theils anapästischem Ausgange. Von den fünfzeiligen hat nur das 11te eine mit den übrigen reimende vorletzte Zeile; in allen übrigen ist dieselbe reimlos. Umgekehrt hat von den vierzeiligen nur das 23ste (wie auch die beiden oben nachgewiesenen Mawwāl in Lane's Manners and Customs) an der vorletzten Stelle keinen Reim; die übrigen reimen durchaus. Eine siebenzeilige Abart, مَوَالُ نَعْمَانِي, ebendasselbe S. 180, Nr. 8 und 9, führt den Hauptreim durch die 1, 2, 3, u. 7te, einen Nebenreim durch die 4, 5, u. 6te Zeile durch. Mehrere Mawwāls, in der Ueberschrift theils مَوَال, theils مَوَالِيَا (masc., z. B. مَوَالِيَا عَاطِل schmutzloses Mawālījā), enthält auch Nr. 212 der arab., pers. u. türk. Handschriften der Leipziger Stadtbibliothek, CCXCVI meines Katalogs; darunter Bl. 135r. folgendes Gürtel-Mawwāl, مَوَالِ مِنْطَق; so genannt von den unter einander reimenden Parallelgliedern, welche sich wie eben so viel Gürtel durch die einzelnen Verszeilen hindurchziehen:

هوى رشا، قد، باحد اقوا، الدروع المنع
طوى الحشا، رد، باشر اقوا، الاهله شنع

غصن انتشا، مد، اوراقوا، لطيف الصنع
ولسو يشا، ود، عشاقوا، بطيب القنع¹

Ich liebe ein Rehlein, das durch seine Augensterne undurchdringliche
Panzer spaltet,
Das, von schwächiger Leibesmitte, die Neumonde durch seinen Glanz
hässlich macht;
Einen schlankaufgeschossenen Zweig, den der gütige Schöpfer mit langen
Blättern (d. h. Haaren) bekleidet hat,
Und der, wenn er wollte, seine Liebhaber unter wohlduftender Hülle
begünstigen könnte.

Ueber eine Stelle in Yāska's Commentar zum Naighantuka, Provincialismen betreffend.

Von

Dr. Max Müller.

Professor Roth bemerkt in seinen Erläuterungen zu Naighantuka II, 2. dass die Stelle, in welcher Yāska von den Provincialismen handelt, mehr als ein Räthsel darbietet. Es heisst nämlich dort, nach Prof. Roth's Uebersetzung, „dass man in einigen Gegenden die Grundform (des Verbums), in andern eine abgeleitete anzuführen pflege; man sage z. B. bei den Kambojen çavatis bezeichnet die Handlung des Geheus, die Arier führen die abgeleitete Form çavas an. Bei den Oestlichen heisst es: dātis bedeutet zerbrechen, bei den Nördlichen dātram“.

Prof. Roth weist nun nach, dass im Widerspruch hiermit, der Ausdruck „çavativir gatikarmā“ d. h. çavati in der Verbal-Bedeutung „gehen“, nach Yāska's eigenen Worten bei den Āryas vorkommt. Yāska selbst sagt nicht „çava iti gatikarma“, sondern „çavater gatikarmanas“, und doch ist es unmöglich, Yāska zu einem Kamboja zu machen. Die Sache wird noch verwickelter. Denn dieselbe lexicologische Terminologie, welche Yāska den Kambojen zuschreibt, wird nach Prof. Roth's Meinang im Folgenden auch den Oestlichen zugeschrieben, die doch unmöglich in eine Classe mit den Kambojas geworfen werden können. Prof. Roth hält demnach die ganze Stelle für die ungeschickte Zuthat eines mehrwissenden Grammatikers.

Es ist nicht meine Absicht die Schwierigkeiten dieses ganzen Paragraphen zu erklären, sondern nur eine Vermuthung aufzustellen, deren Haltbarkeit ich gern dem Urtheile meines scharfsinnigen Freundes überlasse. Es scheint mir nämlich, es handele sich hier nicht sowohl um eine Verschiedenheit in der lexicologischen oder grammatischen Terminologie verschiedener alt-indischer Stämme,

1) Das ū am Ende des dritten Gürtels stellt die vulgäre Aussprache von
४ — und ४ — dar.

sondern von verschiedenen Bedeutungen, welche Ableitungen von einer und derselben Wurzel in verschiedenen Gegenden hatten. Yāska hatte vorher gesagt, dass Vedische Nominalworte zuweilen von Verbalwurzeln abzuleiten sind, welche nicht im Veda, sondern nur in der gewöhnlichen Sprache vorkommen, z. B. *damúnāḥ*, und *kāhetrasādhāḥ*. Das erstere würde nämlich von der W. *dāmyati*, das zweite von der W. *sādhyati* abzuleiten sein, welche beide, wie bekannt, von sehr häufigem Gebrauch in profanem Sanskrit sind, im Veda aber, ich meine im Rigveda, nicht vorkommen, wenigstens nicht in der vierten Conjugation. Auf der andern Seite führt Yāska Nominalbildungen an, welche im profanen Sanskrit vorkommen, während die Verbe, von denen sie abgeleitet, nur im Veda gebräuchlich sind, z. B. *ushṇa* und *ghṛita*. Das Verbum *ush* in der Bedeutung brennen findet sich im Veda ¹⁾, nicht aber in der *lingua vulgaris*. Wenn diese also *ushṇa* in der Bedeutung „heiss“ gebraucht, so ²⁾st hier *ushṇa* von einer vedischen Wurzel, nämlich von *ush*, abzuleiten. Dasselbe gilt von *ghṛita*, welches von W. *ghṛi* abstammt, einer Wurzel, die nur im Veda gebraucht wird (*ā tvā jigharmi*).

Diese gegenseitige Ergänzung zwischen dem vedischen und profanen Sanskrit wird nun im Folgenden, wie mir scheint, auch zwischen den Provincial-Dialecten nachgewiesen. Wir erwarten also Fälle, wo der eine Dialect die Wurzel *flectit*, der andere hingegen die Verbalwurzel selbst verloren hat, aber nichtsdestoweniger Nominalableitungen davon besitzt. Die Verbalwurzeln, so lange sie noch lebendig in der Sprache sind und conjugirt werden, würden bei Yāska *Prakṛiti* (ursprünglich, organisch) heissen, während die Ableitungen, denen gleichsam die Wurzel und der Lebensnerv abgeschnitten ist, mit dem Worte *Vikṛiti* (abgeleitet, unorganisch) benannt werden. Sehen wir nun die Beispiele an, so sagt Yāska: „Die Verbalwurzel *çavati* in der Bedeutung gehen kommt nur bei den Kambojas vor. Das abgeleitete Wort *çavaḥ* (Leiche) hingegen gebraucht man unter den Āryas. Die Verbalwurzel *dāti* kommt bei den Prācyaś vor in der Bedeutung schneiden; bei den Udīcyaś gebraucht man (nicht das Verbum), wohl aber (das abgeleitete Wort) *dātram*, die Sichel“. Was wir bei dieser Auffassung der Stelle nicht beweisen können und dem Yāska glauben müssen, ist, dass die Kambojas das Verbum *çavati* gebrauchten, und ebenso dass die Udīcyaś das Verbum *dāti*, schneiden, nicht gebrauchten. Diess angenommen, so sind die Beispiele in Bezug auf Provincialismen ganz analog denen, welche vorher aus Veda und *lingua vulgaris* beigebracht wurden. *Çavaḥ* nämlich ist ein abgeleitetes Wort und heisst Leiche. Will man seine Etymologie finden, so muss man also, wie Yāska sagt, seine Zuflucht zu den Kambojas nehmen, welche das Verbum *çavati* noch lebendig erhalten haben. Und zwar heisst *çavati* nicht nur gehen, sondern auch vergehen ³⁾; davon also *çavaḥ*, das Vergängliche oder Vergangene, die Leiche. Ebenso fände bei den Prācyaś *dātram*, Sichel ³⁾, keine Erklärung, weil sie das Verbum *dāti*, schneiden.

1) Der Commentar citirt Stellen wie *pratyashṭam rakṣaḥ*, *pratyashṭi arātayaḥ*.

2) Vgl. *Dhātu-pāṭh.* 17, 76.

3) *Dātra* im Veda heisst Gabe, z. B. *dātrasya dātā*. *Dātra* in der Be-

nicht mehr besitzen. Wenden wir uns aber zu den Udīyas, so finden wir (im classischen Sanskrit) dāti als Verbum, z. B. brīhīn dāti, er schneidet Reiss, yavān dāti, er schneidet Korn.

Vergleichen wir jetzt den Commentar, so scheint er unsere Auffassung zu bestätigen. Er sagt: „in einigen Gegenden gebraucht man die Prakṛitis der Verbalwurzeln, in andern die Vikṛitis. Der Gebrauch einer Wurzel als Verbum heisst Prakṛiti, der Gebrauch derselben als Nomen heisst Vikṛiti. Çavati in der Bedeutung „er geht“ wird bei den Kambojas (Mlecchas) als Verbum gebraucht; bei den Āryas gebraucht man von derselben Wurzel die Ableitung (vikāra) als Name für den Leichnam. So wird dasselbe bei

deutung Sichel kommt nur einmal im Rigveda vor, und zwar ist es paroxytonon, während dātra, Gabe, Oxytonon ist. Die Stelle findet sich in einem Hymnus des Kānva Kuruṣūti (VIII, 78), der zwar nicht sehr alterthümlich in seiner Fassung ist, aber manches Eigenthümliche und ἀπαξ λεγόμενον enthält.

Puroḷāṣam no āndhara īndra sahasram ā bhara satā ca çūra gōnām. 1

Ā nū bhara vyājanam gām āçvam abhyājanam sacā manā hiraṇyāyā. 2

Utā naḥ karnaçōbbhanā purāṇi dhrishṇav ā bhara tvām hī çṛiṇvishē Vaso. 3

Nākim vṛidhikā Indra te nā sushā nā sudā utā nānyās tvāc chūra vāghatāḥ. 4

Nākim īndro nikartave nā çakrāḥ pāriçaktave viçvam çṛiṇoti pāçyati. 5

Sā manyūm mārtyānām ādabdhō nī cikishate purā nidāç cikishate. 6

Krātva it pāṇām udāram turāsyāsti vidhatāḥ vṛitraghnāḥ somapāvanaḥ. 7

Tvé vāsūni sāmgatā viçvā ca Soma saūbhagā sudātv āparihvṛitā. 8

Tvām id yavayūr māma kāmō gavyūr hiraṇyayūḥ tvām āçvayūr ēshate. 9

Tāvéd Indrāhām āçāsā hāste dātram canā dade

Dināsya vā Maghavant sambhṛitasya vā pārdhī yāvasya kūçinā. 10

Zur Spende unsres Somatranks, Indra, bring Tausende herbei,
Bring hundert Kühe her, o Held!
Bring leckre Speise uns herbei, Bring Ochs und Pferd und Salbenöl
Und bring auch edles Goldgeschmied.
Bring uns herbei, Gewaltiger, Auch manches schöne Ohrgehäng,
Als „Reicher“ bist Du ja berühmt.
Kein Anderer als Du, o Held, Ist Mehrer Deines Dieners hier,
Ist Wehrer oder Nährer ihm.
Nicht leicht wird Indra hingestreckt, Bewältigt der Gewaltige,
Der Alles hört und Alles sieht.
Er bricht der Menschen Uebermuth, Unüberwindlich bricht er ihn,
Noch eh' ihn trifft des Feindes Hohn.
Sein Leib ist voll von edler Kraft, Wenn er der schnell Vollbringende
Den Soma trinkt und Vṛitra schlägt.
In Dir, o Soma, sind gehäuft, Schätze und Segen aller Art
Voll schöner Gaben, unversehrt. [steht,
Mein Wunsch, der mir nach Feldefrucht, Nach Gold, nach Küh' und Pferden
Er wendet stehend sich zu Dir.
Auf Dich nur hoff' ich, Mächtiger, Die Sichel nehm ich auch zur Hand,
Füll sie mit einer Hube Korn, Geschnitten oder eingebracht!

den Einen als Verbum, bei den Andern als Nomen gebraucht, und diess heisst Prakṛiti und Vikāra. Oder aber, Yāska wollte sagen: „dasselbe wird bei den Einen gebraucht in Bezug auf Etwas, das die Handlung des Gehens vollbringt und Leben hat, bei den Andern in Bezug auf Etwas, was kein Leben hat, und diess heisst Prakṛiti und Vikāra. Das zweite Beispiel ist Dāti, welches bei den Prācyas als Verbum gebraucht wird, z. B. er schneidet Kern, während es bei den Udīcyas als Nomen vorkommt, dātram, das womit geschnitten wird.“

Noch mehr aber wird diese Auffassung der ganzen räthselhaften Stelle durch eine Vergleichung mit dem Mahābhāṣhya gestützt, wo in der Einleitung derselbe Gegenstand besprochen ist. Dort wird von der grossen Mannigfaltigkeit des Sanskrit gesprochen. Es heisst auf Seite 61 der Ballantyneschen Ausgabe: Die Erde hat sieben Inseln, es giebt drei Welten, und vier Vedas, mit ihren Hülfsbüchern und Geheimbüchern, welche vielfach getheilt sind. Denn die Çākhās der Adhvaryus sind 100, der Sāmaveda hat 1000 Zweige, das Bṛhvidyam ist 21fach, und der Atharvaveda 9fach. Dann kommen die Fragen und Antworten (vākovākya¹⁾), die Sage (itihāsa), das Alto (purāṇa), und das Medicinische (vaidyaka), so dass der Gebrauch der Sprache keinen geringen Umfang hat. Ehe man diesen ganzen Umfang der Sprache übersehen hat, wäre es blosser Vorwitz zu sagen, dass diess oder jenes Wort nicht gebraucht werde. Dann fährt er fort: Bei diesem unendlich grossen Umfang des Wortgebrauchs muss man nun auch noch bemerken, dass bestimmte Worte an bestimmte Localitäten gebunden sind. „Çavati“ z. B. als Verbum des Gehens kommt nur bei den Kambojas²⁾ vor; die Āryas gebrauchen es nur in der Bedeutung „vergehen“, und zwar als çavaṣ, Leiche. Bei den Surāṣṭras³⁾ heisst gehen „hammati“, bei den Prācya-madhyamas „rañhati“; die Āryas aber gebrauchen nur gami. Dāti kommt bei den Prācys in der Bedeutung schneiden vor, bei den Udīcyas Dātra, die Sichel.

Die Nachweisung dieser Stelle im Mahābhāṣhya scheint theilweis die Vermuthung Prof. Roth's zu bestätigen, dass nämlich diese Worte im Nirukta die ungeschickte Zuthat eines mehrwissenden Grammatikers, und deshalb im Texte zu streichen sind. Es ist jedoch auch möglich, dass das Mahābhāṣhya diese Stelle aus dem Nirukta entnommen, oder auch dass beide, Nirukta und Mahābhāṣhya, aus einer und derselben Quelle geschöpft, nämlich aus der allgemeinen grammatischen Tradition, deren Einfluss höher anzuschlagen ist als man wohl meinen möchte. Wie stark diese Tradition in Indien gewesen sein muss, sieht man z. B., wenn selbst bei den allgemeinsten Regeln, wo tausende von Beispielen zur Hand waren, in Pāpini oftmals dieselben Wort gewählt sind als in den Prātiçākhya. Bei der Regel, dass Vocale (i, z.

1) Kaiyaṣa's Erklärung ist neu: vākovākyaçabdena uktipratyuktirāp grantha ucyate. yathā kimsvid āvapanam mahat, bhūmir āvapanam mahat it.

2) çavatir gatikarmā Kambojeshv eva bhāṣhite bhavati, vikāra eva caam Āryā bhāṣhante, çava iti. Hierzu bemerkt Kaiyaṣa, dass vikāra „jivam mṛitāvasthā“ ist; also nicht im Sinne von vikṛitii zu nehmen.

3) Hammatir Surāṣṭreṣu, rañhatir Prācya-madhyameṣu, gami eva tv Āryāḥ prayujate. Dātir Ivanārthe Prācyeṣu, dātram Udīcyeṣu.

ri, ji) vor *ac* in die entsprechenden Halbvocale übergehen, finden wir bei Pāṇini (VI, 1, 77) als Beispiele *dadhy atra*, *madhv atra*, und *pitrartham*. Im Ātharvāṇa-prāticākhyas bei derselben Regel dieselben Beispiele, *dadhy atra*, *madhv atra*, *mātrartham* und *pitrartham*. Diess nun ist eine Regel, wo wie gesagt tausend andere Beispiele möglich waren¹⁾. Es ist eine Regel, die nicht, wie viele im Pāṇini, auf ein oder zwei bestimmte und bekannte Worte, sondern auf jedes Wort, was mit einem Vocal endigt, anwendbar ist. Und doch, wie *amo* in lateinischen, und *τύπας* in griechischen Grammatiken, finden wir selbst hier dieselben stehenden Beispiele in den Prāticākhyas „in Pāṇini“, sollte man auch unter „Pāṇini“ die erst vor etwa 50 Jahren gemachte Kalkuttaer Ausgabe verstehen. Pāṇini's Regeln waren ohne Beispiele unverständlich und unnütz, und in den grammatischen Schulen bewahrte die Tradition gewiss die einen so gut wie die andern. Wenn man diess nun bei gleichgültigen Beispielen wie *dadhy atra* nachweisen kann, wie viel behutsamer wird man dann diejenigen Beispiele behandeln, die bei Pāṇini nicht sowohl eine Regel erläutern, sondern eine Regel hervorgerufen zu haben scheinen. Es wird natürlich Niemand so kühn sein aus blossen Beispielen aus Pāṇini, mag sie nun das Mahābhāṣya erklären oder nicht, historische Kartenhäuser aufbauen zu wollen, die beim ersten Hauch der Kritik zusammenfallen müssten. „Ohne Weiteres zu schliessen“, wäre weniger als kritisch. Mehr als kritisch aber würde es sein, wollte man leugnen, dass in bestimmten Fällen das Vorkommen eines Wortes unter den Pāṇineischen Beispielen die vorpāṇineische Existenz des dadurch bezeichneten Gegenstandes „anzudeuten scheint“.

Oxford, 6. Dec. 1852.

Plutarch aus Cyrillus erläutert.

Von

Dr. G. Parthey.

In meiner Ausgabe von Plutarch's Abhandlung über Isis und Osiris (Berlin, 1850. p. 187) wurde die Stelle im 10. Kap. (p. 355 Xyl.) τὸν δ' οὐρανὸν ὡς ἀγῶρα διὰ αἰδιότητα καρδίᾳ θυμὸν ἐσχάρας ὑποκαίμενης eine angenscheinlich verdorbene genannt, deren Schwierigkeit eben so wohl in den Worten als in der Sache liege; bei allen Aenderungen in den Worten bleibe das Bedenken, dass der Himmel hieroglyphisch niemals durch ein Herz bezeichnet sei; als letzte Auskunft ward angenommen, vor *καρδίᾳ* sei eine Zeile ausgefallen, worin die Bezeichnung des Himmels stand, dadurch sei auch die folgende Zeile verwirrt worden, in welcher, übereinstimmend mit der Notiz

1) Ein anderes Beispiel ist Pāṇ. 8, 2, 28, wo um Worte zu haben, die mit *ç*, *sh*, *s* anfangen, *çete*, *shāṇde*, und *sāye* genommen sind, dieselben, welche im Ātharvāṇa-prat. II, 1. vorkommen, und zwar nicht für eine, sondern für mehrere Regeln.

bei Horapollon (1, 22) Aegypten mit dem Herzen über der Räucherpfanne habe verglichen werden sollen.

Vor kurzem ist mir nun eine Stelle im Cyrillus aufgestossen, wodurch die Schwierigkeit in den Worten Plutarch's gehoben wird. Keiner der früheren Ausleger nahm die Worte *καρδίᾳ θυμὸν ἐσχάρας ὑποκειμένης* für sich, sondern jeder suchte darin nur die hieroglyphische Bezeichnung des Himmels; deshalb hat man von Xylander an den Fehler nur in *θυμὸν* vermuthet, und durch Aenderung dieses Wortes den Sinn verbessern gewollt. Xylander sagt in den Anmerkungen zu p. 355: „*θυμὸν* illud vitiosum est. Legendum existimo *θυμιατήριον*; ac fieri potest ut *ἐσχάρας* huius, aut hoc *ἐσχάρας* glossema sit, inque textum culpa librarii insertum. Oras Apollo, qui circumfertur, sic scribit *Αἴγυπτον γράφοντες θυμιατήριον καίονμενον ζωγραφούει, καὶ ἐπάνω καρδίαν*. Atqui constat ex Hermetis Trismegisti Asclepio, quem Apuleius transtulit in latinum sermonem fol. Aldino 183 b. Aegyptum caeli fuisse imaginem, ut mirum minime sit, corde in foco ardente posito, utrunque fuisse representatum.“ Nach diesem Vorgange setzte man statt *θυμὸν* die verschiedensten Ausdrücke: *θυῶν*, *θωμῶν*, *θυμῆς*, wobei die Beziehung auf die Abbildung des *οὐρανὸς* immer beibehalten wurde.

Die richtige Deutung gab Zoëga (de obeliscis p. 453, not. 48). Ihm war jene Stelle des Cyrillus nicht unbekannt geblieben; er schob zwischen *αἰδιότητα* und *καρδίᾳ* die Worte *θρεῖ, καὶ* ein, und übersetzte danach „*coelum vero, utpote perpetuitate sua senectutis expert, serpente significat: et immo corde cui focus subjacet*.“ Wir müssen nun die Stelle des Cyrillus (contra Julianum 9. pag. 299 d Spanh.) in ihrer ganzen Länge einrücken, weil sie auch zur Erklärung der vorangehenden Sätze dienen kann.

Φασὶ γενέσθαι τῶν τοῖς εἰδαίοις λελατρευκότων αἰνιγμάτων τεχνίτας, καὶ πρὸς γε τοῦτο δεινῶς καὶ ἐντεχνῶς ἐξηγημένους, οὓς δὴ καὶ ἱερογλύφους ὀνομάζειν ἔθος αὐτοῖς. οὗτοι τοῖς ταμένσοι καὶ τοῖς ὀβελίοις γραφὰς ἐνορύττοντες οὐ γράμμασι χρῆσθαι τοῖς καθ' ἡμᾶς ἤξιον, ἀλλ' ἐτέροις σχήμασι τὰς τῶν πραγμάτων εἰδοποιούσας φύσεις, ἀπόδειξιν τινα τοῖς νουνεχιστέροις ἐνεσώρευον γινώσκειν. τὸ γὰρ τοι θεῖον ἦτοι τὴν ἀνωτάτω καὶ ὑπὲρ πάντα φύσιν καταδηλοῦν ἐθέλοντες γράφουσιν ὁρθῶς αὐτόν, ὁρθῶν αὐτῶς ῥάβδον ὑποστήσαντες, ἔν' ἐν ταύτῃ νοῆται καὶ τὸ πανθεμελὲς αὐτῆς καὶ μὴν καὶ τὸ βασιλικὸν ἀξίωμα· αἰ γὰρ πως τὸ σκήπτρον βασιλείας νοεῖται σύμβολον, καὶ μὴν καὶ τὸ ἱστορικὸς τῆς ῥάβδου κατασημαίνειν ἡθελον τὸ κατ' οὐδένα τρόπον τῇ θεῖαν ὁμολογεῖν δύνασθαι φύσιν, ἐστάναι δὲ ὡσπερ αἰ, καὶ ὅλον ἀνέχειν τε καὶ ἀνερεῖδειν τὰ πάντα. ἔχει δὲ ὁ λόγος, ἀναγράφειν αὐτοῖς ἀσπίδα μὲν εἰς οὐρανοῦ τύπον, διὰ τοι τὸ κυκλοπερὲς ¹⁾, ὁφείν γε μὴν εἰς χρόνον, ὡς μακρόν τε καὶ πολυέλικτον, διέρχοντα δι' ἀνορεγί· καὶ μὴν καὶ θυμὸν αἰνιγματωδῶς ὑποφαίνοντες ἐνεκάλαντο ἐσχάραν, ἐναυοθέντος αὐτῇ καὶ πυρός, εἰτα καρδίᾳς ἐπηρεγμένης.

Dass unter den im Eingange erwähnten Götzendienern die Aegypter zu

1) Das Adjectivum *κυκλοπερὲς* fehlt unseren Lexicis, denn man wird nicht Ursache haben, mit Zoëga hier *κυκλοπερὲς* zu lesen.

verstanden seien, bedarf keines Beweises, da ja ausdrücklich die Ausschmückung der Tempel und Obelisken durch eingegrabene Figuren genannt ist. Die damit beauftragten und dazu besonders eingeübten Künstler heissen hier *ιστογλύφοι*, ein Ausdruck, der in ähnlicher Bedeutung beim Proclus (ad Ptolem. Tetrab. p. 251 Elzev.) gefunden wird, wo diese Hieroglyphenschneider nebst mehreren anderen Gattungen dem siderischen Einfluss des Mercur und Mars untergeordnet sind; man findet ihn auch auf einem von Barbarismen wimmelnden Papyrus in Leyden: *Πιστησιος ιστογλυφου προς Νικηταναβωι τον βασιλεα*: Reuven's lettres à Mr. Letronne 3, p. 76, 26.

Es werden dann bei Cyrillus vier hieroglyphische Bildungen erklärt, das Göttliche (*Θεῖον*), der Himmel (*οὐρανός*), die Zeit (*χρόνος*) und der Zorn (*θυμός*). Die Deutung des letzten stimmt so augenscheinlich mit Plutarch's Angaben überein, dass jede Aenderung in dem Satze *καρδία θυμὸν ἐσχάρας ὑποκαίμενης* dadurch abgewiesen wird. Auch die vorhergehenden Stellen Plutarch's lassen sich vielleicht aus den von Cyrillus gegebenen Erklärungen erläutern. Wenn man darauf verzichtet, die Hieroglyphe des Herzens auf den Himmel zu beziehen, so bleiben die Worte *τὸν δ' οὐρανὸν ὡς ἀγῆρω διὰ αἰδιότητα* ohne Zusammenhang; man könnte entweder mit Zoëga annehmen, dass hinter *αἰδιότητα* ausgefallen sei *ἔφει καί*, oder statt *διὰ αἰδιότητα* lesen *δὲ ἀσπίδος καί*. Doch auch diese Ansicht wird sich noch modificiren lassen, wenn man in Betracht zieht, dass bei Cyrillus vier hieroglyphische Bilder vorkommen, von denen drei in derselben Reihenfolge bei Plutarch gefunden werden. Zuerst wird bei Cyrillus das Göttliche (*τὸ Θεῖον*) genannt, dargestellt durch das Auge und den Stab. Eben so wird bei Plutarch, einige Zeilen vor der von uns besprochenen Stelle die Bezeichnung des Osiris durch Auge und Scepter berichtet; er sagt nämlich *τὸν γὰρ βασιλεῖα καὶ κύριον Ὅσιριν ὀφθαλμῷ καὶ σκήπτρῳ γράφουσιν*. Dann schaltet er die Bemerkung ein, dass Osiris gleichbedeutend sei mit *πολυὸφθαλμος*, eine Bemerkung, von der ich p. 186 wahrscheinlich gemacht, dass sie nichts anderes sei, als die Rückübersetzung eines falsch zerlegenden hellenischen Etymologen; man kann sie füglich, ohne an ihrer Aechtheit zu zweifeln, und unbeschadet des Zusammenhanges in Klammern schliessen.

Die zweite Stelle bei Cyrillus nimmt der Himmel ein; eben so bei Plutarch; die dritte Stelle bei Cyrillus hat die Zeit; diese fehlt bei Plutarch; an letzter Stelle sieht man bei beiden den Zorn, bezeichnet durch das Herz auf Kohlen. Sollte also die Uebereinstimmung vollkommen sein, so müsste bei Plutarch zwischen *οὐρανός* und *θυμός* der *χρόνος* eingeschaltet werden, für den die Bestimmung der *αἰδιότης* weit vollkommener passt, als für den *οὐρανός*, und es wäre dann der ganze Satz etwa so zu lesen:

τὸν γὰρ βασιλεῖα καὶ κύριον Ὅσιριν ὀφθαλμῷ καὶ σκήπτρῳ γράφουσιν (ἐνίοι δὲ . . . φράζοντες), τὸν δ' οὐρανὸν ἀσπίδι διὰ τὸ κυκλοφερέε, ἔφει δὲ χρόνον ὡς ἀγῆρω διὰ αἰδιότητα, καρδία δὲ θυμὸν ἐσχάρας ὑποκαίμενης.

Will man auch nicht gerade annehmen, dass Plutarch dem um 300 Jahre jüngeren Patriarchen von Alexandrien in der Hieroglyphenerklärung zum Vorbild gedient, so ist doch der Parallelismus der erklärten Gegenstände zu

auffallend, um es nicht wahrscheinlich zu machen, dass beide Autoren aus derselben Quelle geschöpft. So wenig sich mit Gewissheit behaupten lässt, dass bei Plutarch auch an dritter Stelle, wie bei Cyrillus, die Bezeichnung des *χρόνος* gestanden habe, so ist doch die Spur davon in den Worten *ἐν αἰδιότητι* nicht zu verkennen. Kein Gewicht wollen wir auf einen Umstand legen, der für den ersten Anschein beide Schriftsteller hier noch näher zusammenbringt. Wenige Zeilen vor der Hieroglyphenerklärung giebt Plutarch bei Gelegenheit von des Pythagoras Aufenthalte in Aegypten vier pythagoräische Regeln an *μη' ἐσθίειν ἐπὶ δίφρῳ, μηδ' ἐπὶ χοίνοισι καθεσθαι, μηδὲ φοῖνικα φρούειν, μηδὲ πῦρ μαχαίρῃ σκαλεύειν ἐν οἰκίᾳ*. Cyrillus kömmt unmittelbar nach seiner Hieroglyphendeutung auch auf den Pythagoras zu sprechen (p. 300. b.), und citirt aus Porphyrius mehrere pythagoräische Regeln, deren zwei mit denen bei Plutarch übereinstimmen: *μη' τὸ πῦρ τῇ μαχαίρῃ σκαλεύειν* (lies *σκαλεύειν*) und *μηδὲ ἐπὶ χοίνοισι καθεσθαι*. Am Schluss des Citates (p. 300. d.) bringt Cyrillus nochmals die hieroglyphischen Schriftzeichen mit den pythagoräischen Räthseln zusammen: *ἄρ' αὖν εἰ τοῖς ἱερογλυφικοῖς ἐνορεῖται τὰς γράμματα ἦγον τοῖς Πυθαγορείοις αἰνίγμασιν ...*

Wenn man also den Parallelismus der beiden Anführungen gelten lässt, so wird man auch nicht in Abrede stellen, dass hiermit der Weg zum richtigeren Verständnis der Plutarchischen Worte vorgezeichnet sei. Weniger ist dies indessen bei den Sachen der Fall, und nur die erste Hieroglyphenerklärung stimmt mit den Monumenten überein. Cyrillus sagt, dass das Göttliche oder die höchste über alles waltende Naturkraft durch ein Auge bezeichnet werde, dem ein gerader Stab untergestellt sei. Nach Plutarch wird Osiris durch Auge und Scepter geschrieben, was auch Macrobius (Sat. 1, 19) bestätigt: „hinc Osirin Aegyptii ... quotiens hieroglyphicis litteris suis exprimere volent, insculpunt sceptrum, inque eo speciem oculi expriment, et hoc signo Osirin monstrant.“ Auf den Denkmälern zeigt sich dieselbe Vorstellung. Osiris wird zwar am häufigsten durch *Auge* und *Thron* geschrieben, doch auch, wiewohl seltner, durch *Auge* und *Scepter*: *Champollion Gramm.* p. 110.

In zweiter Stelle soll nach Cyrillus der Himmel durch die *ἀσπίς* dargestellt werden. Man kann in Zweifel sein, ob unter *ἀσπίς* der Schild oder die Schlange zu verstehen sei. Für die Bedeutung *Schild* spricht der Umstand, dass gleich dahinter für einen andern hieroglyphischen Gegenstand die Schlange *ὄφας* genannt wird, dagegen ist anzuführen, dass der Schild allein nicht als Hieroglyphe vorkommt, sondern nur mit dem bewaffneten Arme in der Bedeutung *kämpfen*: *Champ. Dictionn.* p. 92. Nr. 48. vgl. p. 342. Nr. 423. Der Himmel erscheint auf den Monumenten auch nicht als Schlange, sondern als ausgestreckte weibliche Figur (*Champ. Dict.* p. 50. 51), oder als Deckenstein mit 2 Eckspitzen und Sternen (*Champ. Dict.* p. 1). Nach Herodotus (1, 11) wird der Himmel durch einen Geier bezeichnet, was bis jetzt graphisch noch nicht nachgewiesen ist.

In dritter Stelle nennt Cyrillus die *Zelt*, durch die Schlange *ὄφας* dargestellt. Das Beiwort *πολυδακτύλος* passt zwar auf die vielfach gewundene Schlange der Denkmäler, doch kann diese bis jetzt nur als Lautzeichen 1

gedeutet werden: *Champ. Dict.* p. 176. Bei Horapollo wird die *δφς* öfter genannt; die *δφς* kommt bei ihm nicht vor; zu unserer Stelle passt am besten die Notiz (1, 1): αἰῶνα δ' ἐτέρας γράψαι βουλόμενοι ἔφιν ζω-γραφῶμεν, ἔχοντα τὴν οὐρανὸν ὑπὸ τὸ λοιπὸν σῶμα κρυπτομένην, ἐν καλεῖσθαι Αἰγύπτῳ Οὐρανόν, ὃ ἐστὶν Ἑλληνιστὶ βασιλείον. Allein diese königliche Schlange Uräus ist hieroglyphisch immer das Deutzeichen für „Göttin“: *Champ. Dict.* p. 169.

In vierter Stelle endlich geben Cyrillus und Plutarch als Hieroglyphe für *Zorn* oder *Muth* das Feuerbecken mit dem Herzen darauf. Horapollo (1, 22) betrachtet, wie schon bemerkt, diese beiden Gegenstände als die Hierotypen für *Aegypten*, und Plutarch sagt an einer andern Stelle (cap. 33. c.), dass Aegypten Chemia heiße, und dem Herzen verglichen werde; auf den Monumenten wird es meistens durch die zusammengestellten Deutbilder für Ober- und Unterägypten geschrieben, jedoch auch im Ganzen das „Land der Sykomore“ genannt: *Champ. Gramm.* p. 150. Horapollo ed. Cory. 1840. p. 45. Für den *Zorn* giebt Horapollo an mehreren Stellen (1, 17; 2, 38, 75, 97) das Bild des *Löwen* oder das *Vordertheil des Löwen*; vgl. *Rougé, le tombeau d'Ahmès.* 1851. p. 143. Nach einer andern hieroglyphischen Bezeichnung für *Zorn* und Leidenschaft haben wir bei Champollion vergeblich gesucht. Man dürfte sie am ehesten in jenen negativen Glaubensbekenntnissen erwarten, die Champollion im Grabe Rhamses' V. in Theben gefunden (*Champ. lettres d'Égypte* p. 243), wo der König sich vor seinen 42 Richtern von 42 Sünden zu reinigen scheint, oder in einem kleineren Verzeichnisse ähnlicher Art, das *Brugsch* (Säi an Sinsin. 1851. p. 30. 31) aus einem Berliner Papyrus übersetzte; vgl. auch *Brugsch, Erklärung Ägypt. Denkmäler.* 1850. p. 56.

Vielleicht veranlassen diese Andeutungen unsere Hieroglyphenforscher, den obigen durch zwei Schriftsteller verbürgten Zeichen näher nachzuspüren.

100 Badaga Sprichwörter.

Mitgetheilt von

Missionar **M. Bühler** in Kaiti.

1. Akka gandra kôda dukkawa hlôgile, makhla itt' uttu yemaga bâ yennana. Klagt die jüngere Schwester bei dem Manne der Ältern, so sagt er: „lass du deine Kinder fahren und komm zu mir“. Im schlimmsten Fall hilft sie arbeiten; aus Eigennutz schon wird er nicht zum Frieden ermahnen.

2. akki sîsi yôna, gôni harid'êna? Was geht es dich an, wenn ein Sack zerreißt und die Frucht verschüttet wird? oder ein anderes:

akki sîsi aruka'êna, gôni haridu glôyâna? Wird die Frucht verschüttet, wozu deine Bestürzung? zerreißt der Sack, wozu dein Jammern? d. h. bei Anderer kleinem Ungemach thun, als ob einem selbst das grösste Unglück begegnet wäre.

3. Anjavani illade bândi blêa, ulluvani illade gulle blêa.

Wo kein Besitzer ist, wächst kein Handi, wo kein Eigenthümer ist, wächst keine Schnecke ¹⁾).

4. anga be||i hollad' hôle, tatšana kôða huidâðile yêna? Wenn unser Silber schlecht ist, wozu fangen wir mit dem Goldschmid Händel an? wird von Töchtern gebraucht, die ihren Männern viele Noth machen, davon laufen und die schon im elterlichen Hause nichts tauten, weswegen der Tochtermann nicht gescholten werden kann.

5. anna tamma keia chile, hulîa tôlu hott' henge. Die Kleider von Brüdern sind wie wenn man eine Tigerhaut trägt, d. h. ehrenvoll, werthvoll.

6. ajji illade agaçi holla, sosa illade goçu holla. Wo keine Grossmutter ist, ist die Ofenbank schlecht; wo keine Schwiegertochter, ist die Stubenecke schlecht. agaçi eigentl. die Stelle um den Feuerherd herum, wo die Badagas zu schlafen pflegen. Die Grossmutter unterhält das Feuer und somit den Ort warm; die Schwiegertochter zieht sich in der Regel schüchtern in die Ecke und hält sie rein.

7. aţta âçed, ketţa kichchô? Begehre ich Gekochtes? oder ausgelüschtes Feuer? Wirst du mir irgend etwas geben? Von dir will ich nichts.

8. âçua makkîa kâla sanda nôðu. Sieh' spielenden Kindern nur auf die schöne Fusaustellung — Geschicklichkeit und Festigkeit wird sich da zeigen.

9. âçuwawa âðile nôðuwaga çiggu. Wenn der Schauspieler spielt, schämt sich der Zuschauer.

10. atte iddale ir' âku, gatten hottale seigana. Wenn es so ist, so kann noch Weiteres sein! Wenn er nur eine Handvoll trägt, so klagt er doch über Schmerz. — Gibt man einem nur wenig auf seine Bitte, so hofft er, dass noch weiteres kommt. Ist einem Träger die Ladung zu schwer, so mache sie so leicht als eine Handvoll Stroh, gatte, er wird doch über seine harte Arbeit klagen.

11. ađaki sâkada makkîa — muđiki sâkada hendru. Schlecht erzogene Kinder und ein schlecht erzogenes Weib sind einander gleich (wörtl. ohne Demüthigung und Niederhaltung erzogene).

12. atteg' atteg' hôle, agalâru ganji. Wohin du auch immer gehst, findest du doch nur schlechtes Essen. — Viel Ortsveränderung macht nicht reich.

13. attigenânia kei hiţtu, kotta sâlawa muţid' hîge. Das von der Hand der Schwägerin genommene Essen ist wie die Einforderung einer Schuld — erregt nur Zorn.

14. aremanega more ikka bâða, annaga nanj' hâka bêtâ. Bring keinen Process vor die Regierung, und wirf kein Gift ins Essen.

15. aremane baduku, kesara mêle kambu. Ein Regierungsgehalt ist wie ein Balken, der auf Roth steht — unsicher, von dem man nie weiss, wenn er fällt.

1) hândi, Canares. navanê, Getreideart (*panicum italicum*). Nach dem Regen kommen Schnecken ohne menschliche Pflege, deswegen die Meinung: wo der Eigenthümer nicht nachsieht, kommt durchaus nichts heraus.

16. aremanega mundâgade, gurumanega hind'âgade. Bleibe nicht vor einem Regierungshaus stehen und gehe nicht hinter des Gura Haus. Ersteres bringt leicht Noth, das zweite ist nutzlos.

17. aremane badukuga çirangâl'hinge. Es ist wie wenn einer um einen Regierungsgehalt bettelt (wörtl. wie das Hinhalten des Rocksehoosess für Regierungsgehalt) — er kriecht.

18. Ane âgi hutti, kei illad'hinge. Er ist wie ein grosser Elefant ohne Rüssel, d. h. er ist gross aber dumm, weiss sich nicht zu helfen.

19. aremanega mund'ira bêda, kudurega hind'ira bêda. Bleibe vor keinem Regierungshaus stehen und hinter keinem Pferde.

20. ațtu timbawaga âta kôtafe, tirutu timbawaga parimê sukka. Dem, der Selbstgekochtes isst, ist nichts als Mühe und Arbeit — dem aber, der vom Betteln lebt, ist das höchste Glück.

21. alla illada ûruga, pelaillada maņa mâđi yena? Was hilft es, wenn man einem armen Dorfe einen kraftlosen Schultheiss giebt?

22. alasi gidawana mane halasina gamala, — alasade gidawana mane heņa sundru. Einem fleissigen Arbeiter ist sein Haus wie der Geruch einer Jackfrucht; einem Faulen aber wie der (Gestank) Modergeruch eines Leichnams.

23. akkaga mîrida natțena? awarega mîrida âçe yena? Was übertrifft (ältere) Schwesternliebe? welcher Wunsch ist grösser als der nach Bohnen? (eine Art, die geröstet als grosser Leckerbissen gegessen wird.)

24. aremane baduku heggıua koņđ'hôd'henge. Nach Regierungsgehalten greifen (die Leute) wie Ratten, d. h. sie nehmen nicht blos das Bewilligte, sondern suchen sich soviel als möglich sonst anzueignen.

25. ajjiga aruwe dukka — kôriga maduwe dukka. Die alte Grossmutter (ajji überhaupt auch jedes alte Weib) hat Gram ob Kleidern, das Mädchen hat Gram wegen Heirath. Aruwe, Lumpen. In der Regel können sich alte Weibspersonen kaum recht bedecken und leiden dann sehr wegen der Kälte.

26. aļatt kottiga hâlô? aļwada kottiga hâlô? Giebt man der schreienden Katze Milch? oder giebt man der nichtschreienden Katze Milch? Wenn einer Noth leidet, sie aber Niemandem mittheilt, häk man ihm dieses vor.

27. aņņa tamma illade, donņea jagłaga hôga bêda. Hast du keine Brüder, so menge dich in keine Schlägerei.

28. ađig akki illa, wodaga yesaru illa. Unten (im Gefäss) ist kein Reis, oben keine Brühe. Gebraucht in zwei Bedeutungen: von einfältigen Leuten, die nicht wissen, was unten oder oben ist; oder: eine Sache ist nicht ganz schlecht, noch ganz gut, sondern so mitten drin.

29. anga kețtale kețť hôpadu, paramana keđisa bêda. Wir auch zu Grunde gehen, so dürfen wir doch einen Andern nicht zu Gericht richten.

30. aņņa tammandira pâlawâ, yemmegârara pâlawâ. Brüdern ein Theil und den Büffelhütern ihr Theil, d. h. unter den Brüdern sei kein Unterschied; Jedem das Seine.

31. ajjia hiđida pideu, ațta hiđida giđeu. Die Grossen

hat immer ein Leiden, die Bergwand immer Nebel (zur Regenzeit). Meist spätülisch zu einem, der sich immer krank glaubt.

32. anduna klügägi, barichada klû ketta. Wegen der Nahrung Eines Tages ging die Nahrung eines Jahrs zu Grunde. Wenn einer z. B. einen Dienst oder Einkommen von einem Jahr aus Speculation auf einen bedeutenden Gewinn an Einem Tage vergeudet.

33. al tuppagägi kanäia tuppä kaäda. Wegen Eines Tropfens überlaufenden Schmalzes füllt das ganze Schmelzgefäß nicht an.

34. appaga bandu butta awwe, bämiga bandu butta, arasa. Wer den Vater hat, ist Mutter (so jung sie auch sein mag), wer das Land hat, ist König.

35. aremanega bôdawana heñdra andu muñde — yemnekâpawana heñdra indu muñde. Eines Beamten Weib war gestern eine Wittwe, heute ist des Büffelhirten Weib eine Wittwe. Beide sind immer ohne ihre Männer und daher gleich Wittwen zu achten.

36. arasuna magaga areganu. Der Königssohn hat nur ein halbes Auge, d. h. er sieht die Sachen nur mit einem flüchtigen Blick an und versteht sie dann doch besser als andere Menschen.

37. âduwawa domba, nôduwawa heñda. Der, welcher spielt, ist ein Gaukler, und der, welcher zuschaut, ein Narr.

38. âdidawarella adawig' ingiâra. Alle Spieler gehen zu Grunde (wörtl. gehen in den Wald, Wildniss).

39. âttawa (skr. âyudha) masit'hiñi, heñnu husit'hiñi. Wette Waffen gut und halte sie; schmeichle einem Mädchen und ergreife sie, d. h. schleifst du Waffen gut, so kannst du etwas ausrichten; wirbst du wiederholt um eine Tochter, so bekommst du sie.

40. Aru hallu yletta arasi koñnu, ylet hallu yletta yedi mâru. Einen Ochsen mit 6 Zähnen kaufe mit Eile, einen Ochsen mit 7 Zähnen verkaufe so schnell als möglich. — Gegen sonstige Ansichten wird in manchen Fällen die Sieben-Zahl als eine von schlechter Bedeutung angesehen, z. B. hält einer auf einer Reise an, so soll er am 7ten Tage nicht weiter gehen, sondern am 6ten oder 8ten.

41. allada kaasû kañdale, yleddu kuñi. Hast du einen sonderbaren Traum, so richte dich auf und setze dich; d. h. nimm es nicht für baare Wahrheit, sondern besinne dich ein Bischen. Glaube nicht jedes Gerücht, sondern prüfe es.

42. holladawa hutti, kula ketta. Weil du so gemein bist, ging die (ganze) Familie zu Grunde.

43. arakâsi bâiga, noñna bludd'henge. Es ist, wie wenn eine Fliege in das Maul eines Rakschas fällt. Arakâsi verdorben aus Rakschas.

44. awwe chë ale, magla chë âmba. Wenn die Mutter schön ist, wird auch die Tochter schön. chë verdorben aus skr. kshema, Wohlfahrt, Glück.

45. aluppala sangâti hiñidâle, perañaga keñu. Hat man mit einem Schwächling Gemeinschaft (z. B. auf einer Reise), so ist fürs Leben Gefahr. perañ von skr. prâṇa.

46. andeò hattale hâlu kachebalumô hâlu. Ist es im Melkgefäße,

so ist es Milch; ist es noch im Euter, so ist es Milch — sagt der Geizige, wie und was ich gebe, es ist eben mein Eigenthum.

47. ikkal' āradawaga yejja kei. Der, der nichts geben mag, hat immer ungewaschene Hände (yejja, Canares. yanjala, Speichel, besonders alle Unreinigkeit, die vom Essen herrührt). Da die Hindu mit den blossen Fingern essen, so werden sie als unrein geachtet, weil sie mit Speichel u. s. w. in Berührung gekommen. Mit solcher Hand etwas zu geben, geht nicht. Es ist ein blosser Vorwand des Geizigen, weil nach dem Essen jeder die Hand sogleich wäscht.

48. ittag' ittagabā andale, idda mane klittina. Sagt man (dem Bettler): komm her, komm her (d. h. ladet ihn freundlich ein), so reist er einem das Haus ein (wird unverschämt).

49. ikkuwawa nammawanāle, òl mane yēna-horra mane yēna. Will einer dem andern wirklich etwas geben, was machts, ob er im oder ausser dem Hause ist.

50. itt'ittu nōḍu mladduna guṇa — sātidda nōḍu sangāti guṇa. Betrachte genau die Eigenschaften des Opiums. Erwäge genau die Eigenschaften eines Freundes, dem du Geld leihest. Von jenem bringt ein Wenig des Tod und von diesem kommt dir leicht Verdruß und Noth. — leihe nicht unbedacht.

51. iṛṇu sattale, yeṇṇe illa, haḡalu sattale ākki illa. Sterb' ich bei Nacht, so ist kein Oel da, sterb' ich bei Tag, so ist kein Reis da (zu den gewöhnlichen Ceremonien), sagt der Arme.

52. uduka sappḷe āle uppu hākina — uppu sappḷe āle, yēnawa hākina. Ist der Curry fade, so wirft man Salz hinein; ist aber das Salz fade (dumm), was wirft man dann hinein? uduka = skr. udaka, Pfefferwasser und dann jedes Zugemüse zu Reis. Gebraucht von Eheleuten: ist das Weib unfruchtbar, so kann man ein andres wieder heirathen; ist aber der Mann impotent, so hilft alles nicht. Mit diesen Worten wird manche Ehescheidung vollzogen.

53. usuru kōṭṭa kōtti nosala nakkira. Eine Katze, der man das Beste gegeben, beleckt doch die Stirne (wird frech und unverschämt). usuru eigentl. das Leben.

54. āṛ' kōtti hosh yendu — kāḍu kōtti pis yendu. Die Dorfkatze jagt er hinaus, die wilde Katze lockt er herbei (eigentl. zur Dorfkatze sagt er husch, zur wilden sagt er pis pis), d. h. gegen seine Verwandten ist er hart und unfreundlich, gegen Fremde aber gütig, zuvorkommend.

55. uppu hākidawana muppattū nenu. Sei eingedenk dessen, der dir zum erstenmal Salz (Wohlthat) erzeugt hat (gegen Eltern).

56. unṇa ba andawana iria banda haṇḡe. Er ist wie einer, der den durchbohren will, welcher ihn zum Essen eingeladen. Schnöder Undank.

57. āṭaga illade, uppanige uria mēle haṭṭa, yēna pala. Was hilft es, wenn der Küchenbedarf auf dem Vorrathsbrett liegt, aber nicht zum Essen kommt; gebraucht von trägen Weibern, die die nöthigen Haus- und Feldgeschäfte nicht verrichten wollen.

58. uṇḁa mane yeraḁ' yettina pāpi. Ein Sünder verflüstert das Haus, in dem er gegessen.

59. uḁadda banda katten ārunō idda katte voddid henge. Er ist wie ein Esel, der im Dorfe blieb und doch ausschlägt gegen den, der vom Pflügen heimkommt. Der Träge behandelt den Fleissigen noch übermüthig, anstatt sich zu schämen.

60. uḁi hōpaduna blāchia ikkid henge. Wo es der Meisel thäte, nimmt er eine Zimmeraxt. Er macht aus der Mücke einen Elephanten. blāchi, Canares. bachi.

61. āṭa ubbasa — māta jagḁa. Auf's Essen folgt Husten, auf Worte Streit.

62. āruwa āru pāḁu paṭṭale — būḁi kuṇḁe muruwaga yēsa pāḁu? Wenn der (vermögende) Dorfbewohner in seinem Dorfe Ungemach leidet, was für ein Ungemach hat dann ein blutarmer Wittwer? — Was bekümmert sich ein ganz verarmter und verachteter Mann um den Schaden, der einem Reichen zutösst?

63. uppa tinda klōi worasa henge. Er ist so still, wie ein Huhn, das Salz gefressen hat.

64. voḁi āru sālāwū, voḁalu bēdē. Schulden im eigenen Dorf sind ein stetes Bauchgrimmen.

65. yḁettu kāpawaga, battada agga yēka? Was fragt der Ochsenhirt nach wohlfeiler Frucht? Es geht ihn nichts an, er hat blos sein Vieh zu weiden.

66. yḁett' yēriga tegedara — kōṇa nīruga tegedara. Der Ochs will immer bergauf — der Büffel will immer ins Wasser. Wenn ein Ochs und ein Büffel zusammengespannt werden um zu pflügen, so zieht der Ochs den Berg hinauf, um dort zu weiden, und den Büffel ziehts nach den Sümpfen. — Von Leuten mit verschiedenen Interessen oder von Eheleuten, die nicht zusammen passen gebraucht.

67. yḁē karu kuṇida, moṇa kālu ndda. Ein junges Kalb springt so hoch seine Füße sind. Von Kindern, die anfangs rennen, und dann vor Mattigkeit nicht mehr gehen können.

68. butṭa basawanawa bāl' biḁidawa — bludda basawawa vodded' uṇḁ hōpawa, — yekka keṭṭa gumba yemme beṭṭid' henge. Wer einen freigelassenen Basawastier am Schwanz (aus Muthwillen) ergreift und wer einen gefallenen (oder liegenden) Basawastier mit den Füßen stösst, ist wie ein Büffel, der einen kleinen Strauch mit den Hörnern stösst. Ist zwecklos; blosser Muthwille. Butṭa basawa: der beim Verbrennen eines Todten freigelassene und nicht mehr zur Arbeit gebrauchte heilige Ochs.

69. yenna morawa beṭṭi yenna mōle blākid' henge. Es ist wie wenn ich meinen Baum füllte und auf mich fallen liesse. — Hat sich es selbst eingebrocht (bei Streitigkeiten).

70. yḁettuna hagga batta burude yēka. Er hält ein Ochsenseil und hat doch keine Frucht — d. h. thue alles mit Zweck und Nutzen. Wenn einer das Seil in der Hand trägt, als ob er den Ochsen zum Dreschen führen wollte, so muss er etwas zum Dreschen haben, oder heim bringen.

71. yereyana halla hottale, yesemune yenna hiḍi. Nimmt der Strom den Reichen mit fort, so schreit der Arme auch: rette mich.

72. kapi ballada kanaḍawô? nari ballada dêwalôkawô? hemmakaru ariada buddiô? Was versteht der Aſſe von einem Spiegel? was versteht ein Fuchs von der Götterwelt, und was begreift eines Weibes Verstand? wörtl. ein vom Aſſen nicht verstandener Spiegel, eine vom Fuchs nicht verstandene Götterwelt und des Weibes nichts begreifender Verstand sind einander gleich. kapi (skr.) sonst nicht gebraucht; das Badaga-Wort ist koranga.

73. karoga sêta môrag' holla, dorega sêta vekkal holla. Für den Baum ist es schlecht, wenn er an der Grenze steht, und für den Bauer ist es schlecht, wenn er bei einem Herrn steht. Jenen behagen die Leute oder verderben ihn gar — diesen nehmen die Vornehmen zu Frohdiensten, wenn es ihnen beliebt.

74. kalleâ vollea kûḍu halla hottaleâ hâḍawa gi. Heirathe ein schönes Weib, auch wenn sie schlecht (Diebin) ist, bearbeite ein ebenes Feld, wenn auch der Fluss es fortnimmt; d. h. wenn auch Gefahr wäre, dass jene schlecht wäre, und dieses Feld der Fluss fortnähme. Wegen Schönheit und Nutzen darf man wohl etwas wagen.

75. karrevadu vundu mâna, voddewadu halu muri. Die Kuh giebt nur einen Schoppen Milch und hat mir doch die Zähne eingeschlagen. Wörtl.: das Melken (giebt) einen Schoppen Milch, das Hinansschlagen (giebt, bringt) ein Zahnstück. Viel Noth und Arbeit, aber wenig Lohn und Nutzen.

76. kaḍawa kaṇṇunô nôḍawadunna — âḇḍawa heḍatale nôḍuwadu. Der Herr sieht mit dem Hinterkopf mehr als ein anderer (Knecht) sieht mit dem Auge.

77. kaṇṇa klâdaleâ, kakkuṭṭe biḍya buḍa. Wenn man ihm auch ein Auge herausreisst, lässt er seine Streiche nicht (oder lässt er seine Dummheit nicht). biḍya, skr. vidyâ, Erkenntniss. kakkuṭṭe, schlecht, krumm; aber nur in Sprichwörtern gebraucht.

78. kaḇḇa kanasu — koḇḇa klû. Gekaufter Reis ist wie ein Traum, wörtl. gesehener Traum, gekaufter Reis sind sich gleich; beide verschwinden schnell und befriedigen nicht, desswegen arbeite, damit du dein eigenes Brod hast.

79. kaḇḇukha jêṇuga ondu hani nîru. Ein Tropfen Wasser reicht hin, um einen Eimer Honig zu verderben. kaḇḇukha, Canares. khanduga, etwa 5 Simri.

80. kuṇḍil' hola blêdarawô — sḷâe hetta kûsu karu tângi-ravô? Wird ein von Wasser umgebenes Feld ergiebig sein? wird ein Hurenkind ein Kalb halten? kuṇḍilla, ganz schlechter Boden an sehr gekrümmten Bächen. Ein Kalb beim Melken halten, d. h. Böses ist seine Natur, es kann nicht anders.

81. keṭṭa banda naṭṭaga — hḷuiâ, hittû yetṭada. Für einen verarmten Verwandten reicht Tamarinde und Brod hin, er braucht nichts Besseres. Von solchen Leuten gebraucht, um ihnen Genügsamkeit zu zeigen.

82. klê illade manduga hôga bêda — naṭṭillaḷe ûrug' hôga bêḇa. Hast du keinen Freund, so geh' in kein Toddorf — hast du keinen

Verwandten, so gehe in kein (Badaga) Dorf. (Mandu, Todawort für ihre Wohnplätze.) Beide geben nichts zu essen. (klò Todawort für Freund.)

83. koduwa kàlia nòdu, giisuwa barawa nòdu. Sieh den Lohn an, den du gibst — sieh eher auch die Arbeit an, die du machen lässest. Gib was recht ist.

84. kàda karamba bèda — àra uria bèda. Lass dich nicht nach Feld gelüsten (das andern gehört), sei nicht neidisch über dein Dorf.

85. kòtaga kottawa pottà, Todawaga kottawa ketta. Wer einem Kota (etwas) gibt (borgt), ist ein Narr, und wer einem Toda giebt, verdirbt (denn von beiden kann man nichts mehr bekommen, und fordert man es mit Gewalt, so werden sie, besonders die Todas, ärgerlich und richten Schaden an mit Zaubereien.)

86. kòli kòli bái butta attapadiga kottawa ketta. Wer immer fragt und bittet, bekommt einen müden Mund, und wer nach Attapadi [südlich von den Nilagiris im Unterland] (Geld) leiht, verdirbt. Wegen grosser Entfernung denken jene nicht daran Schulden zu bezahlen, und geben die Badaga oft hinunter, so verlieren sie ihr Geld durch Reisen.

87. klòl klétu mjàcha aripadò? Fragt man ein Huhn, wie man Pfefferwasser machen muss? mjàcha dasselbe was udaka 52.

88. kàsu gançanò? guðilu maned? Ist das Kind schon ein Mann und das Nachthäuschen (Wachthäuschen, kleine Hütte zur Abwehr des Wilds von Feldern) schon ein Wohnhaus?

89. koralia mittale tauðu — kògawa bettîle, hêlu. Stösst man Koral, so giebt's Kleie — zerlegt man einen Büffel, so kommt Koth (in den Eingeweidern). Koral ist eine Hirschart von sehr geringer Qualität und giebt meist Kleie. — Wie das Herz, so die Worte. kòna, männlicher Büffel, yemme, weiblicher Büffel.

90. kenniò kèpp' hatiale yèna? hettèò pott' hattega? Was nützt ein schönes Gesicht, wenn der Leib voll Dummheit ist (wörtl. was ist, wenn im Gesicht Schönheit, wenn im Bauch Dummheit ist?)

91. kattale nuði, kaliad' hòle, iru. Hast du etwas gelernt, so rede, hast du aber nichts gelernt, so schweige.

92. kattiluga yettida butta, kàlàça — kuttèga yettida butta, klùàta. Hat man (den Leichnam) auf die Bahre gelegt, so folgt Tanzen (Fusspiel); hat man ihn auf den Holzstoss gelegt, so folgt das Essen (Reisspiel). (Der Leichnam wird aus dem Haus herausgetragen und auf eine Tragbahre gelegt, zugedeckt und dann wird gegen zwei Stunden lang um denselben getanzt; während er verbrannt wird, wird eine Menge Reis in der Nähe gekocht, und sobald das Feuer erlischt, beginnt das Essen.)

93. kàru mjàga nawile yengid' henge. Er fürchtet sich, wie ein Pfau vor dem Frühlingsregen (der Pfauen giebt es viele auf den Bergen und sollen sie besonders Angst fühlen vor jenem Regen).

94. kòroda taloga, muði illa, ketta yedèga nattilla. Der geschorne Kopf ist ohne Zopf, und der Arme ohne Verwandte.

95. kja illadawaga kuta illa, hitt' illadawaga nattilla. Hat einer nichts zu essen, so hat er auch keine Familie; hat einer kein Brod, so hat er keinen Vetter. Mit Armen will Niemand verwandt sein.

96. kottu hage apadunna iddu hage agi umbadu. Giebt man, so folgt Hass, giebt man nicht, so ist auch Hass. (iddu, seiend, d. h. wenn es noch bei einem ist d. h. Geld.)

97. hôria nambi ûr'êra bôda — kôria nambi, mauu kâtte bôda. Traue keinem Ochsen und pflüge nicht beim Dorf — traue keinem Mädchen und baue kein Haus. hôri, Farren; er könnte fortrennen, ebenso das Mädchen, dann ist das Haus zwecklos.

98. kôta nattu, klôga salawa. Ist der Kôta dein Freund, so giebt's Reizauslagen.

99. kôtiawa kôta kâladiga bluddunû, yenna kâl mêle yennana. Kommt der Kôti-Mann auch unter den Kôta (beim Ringen) zu fallen, so sagt er doch: mein Fuss ist oben. Die Kôti-Leute, neben deren Dorf unser Missionshaus steht, sind bekannt als grosse Prahler.

100. kottawa sâyali, klôga vodelali. Der Geber stirbt — das Simri zerbröche, sagt der Undankbare. — klôga, Canares. kolaga, ein Viertelmaass.

NB. Die Erklärungen sind die der Eingebornen; hier und da giebt es mehrere, die ich theilweise bemerkte. Manche der Sprichwörter sind auch im Canaresischen gebräuchlich; viele rein Badaga. Die Worte sind meistens reine Badaga-Wörter; nur hier und da ist ein Canaresisches dabei.

Neueste Beiträge zur Kenntniss der Zigeuner und ihrer Sprache.

Von

Prof. A. F. Pott.

(Vgl. Bd. III, S. 321 — 335.)

Ist es ein Drang christlichen Mitgefühls; ist es, allerdings glaublicher, politische Furcht vor den gedrückten niederen Volksklassen; oder endlich, liegt es in dem veränderten Zeitgeiste überhaupt, welchem auch die menschliche Gesellschaft selbst, und wäre es in ihren untersten Schichten, nicht mehr allein deren Spitzen, etwas gilt: gleichviel, nicht blossem Zufall wird man beimessen, wenn die Neuzeit in verschiedenen Ländern Europas mit einem gewissen einmüthigen Ernste ihren mehr als flüchtigen Blick sogar auf den Geächteten oder doch Niedriggestellten der Menschheit ihres oder der übrigen Welttheile ruhen lässt. „Les rois, les barons, les évêques, les grandes corporations n'ont pas manqué d'historiens; mais les pauvres, les opprimés n'en ont point trouvé“, sagt sehr wahr *Francois-Michel* in seinem höchst gediegenen Werke, das ich als Beleg für meinen obigen Satz anführen darf: *Histoire des Races maudites de la France et de l'Espagne*. II Bde. Paris 1847. 8., worin die *Cagots* und ähnliche Unglückliche aufs gründlichste besprochen werden. Ueber die *Zigeuner* (im Franz. auch wohl mit dem Ausdruck: Schmutzfinken, *souillon*, s. Roux Dict., beehrt), auf die sich Hr. Michel's Arbeit nicht erstreckt, hat ein anderer Franzose, *Paul Bataillard*, sehr umfassende Forschungen angestellt, und deren einen Theil in zwei Ab-

handlungen (De l'apparition et de la dispersion des Bohémiens en Europe. Paris 1844. und Nouvelles Recherches est. 1849. 8. [Extr. de la Bibl. de l'École des Chartes, 3e série, t. 1, 1re livraison]) veröffentlicht. Norwegen bringt uns als äusserst anerkennungswerthes Ergebnis von, auf Staatskosten gepflogenen Untersuchungen ein Werk des Titels: Beretning om Fante- eller Landstrygerfolket i Norge. Bidrag til Kundskab om de laveste Samfundsforholde (Bericht über das Fante- oder Landstreicher-Volk in Norwegen. Beitrag zur Kunde der niedrigsten Gesellschaftsverhältnisse). Af *Eilert Sundt*, Kand. i Theol., Christiania 1850. 394 SS. 8. Hiezu endlich, nicht mehr zu gedenken der bereits allgemein bekannten Bücher des Engländers *Borrow* über die Zigeuner *Spaniens* (The Zincali, sogar Third edition 1843, s. Auszüge daraus in Heidelb. Jahrb. 1845. viertes Doppelheft; und *Fünf Jahre in Spanien*. Nach der 3. Aufl. Bresl. 1844. 8. übersetzt. Cap. IX u. X.), gesellt sich jetzt als neueste Arbeit die des Akademikers *Böhtlingk* aus *Russland*: Ueber die Sprache der Zigeuner in *Russland*. Nach den Grigorjew'schen Aufzeichnungen mitgetheilt von *Otto Böhtlingk*. März 1852. (Aus den Mélanges asiatiques. T. II.) 35 SS. 8.

Hrn. Böhtlingk's wohlverdienten Ruf haben bekanntlich zuerst und vorzüglich indologische Werke begründet und vermehrt.

Als zu Indien gehörig kann man auch noch obige Abhandlung über die *Sprache der Zigeuner* betrachten. Sonst hat es aber der genannte Gelehrte verstanden, seinem durch grosse Verdienste um Indiens Literatur und wichtigste Sprache erworbenen Ruhmeskranze neuerdings auch einige Blätter einzuflechten, die er auf dem Felde allgemeinerer Sprachkunde sich pflückte.

Dahin gehört, ausser den Beiträgen zur Russischen Grammatik 1851. 80 SS. 8. (Aus dem Bull. hist.-philol. T. VIII. Nr. 3. 4. 6. 7.), welche Fragen aus der Lautlehre in einem bereits von Schleicher (Formenlehre der Kirchenslavischen Sprache, Bonn 1852.) p. XIII. anerkannten Sinne erörtern, und „Kritische Bemerkungen zur zweiten Ausgabe von Kasembeg's Türkisch-tatarischer Grammatik, zum Original und zur Uebersetzung von Dr. J. Th. Zenker. Petersb. 1848. 8.“, vor Allem das grosse mühsame Werk: Ueber die Sprache der *Jakuten*.

Wir sagten, diese Arbeit beziehe sich noch auf Indien. Singt nämlich gleich *Geibel*, der Verfasser auch noch eines anderen Gedichts „Der Zigeunerbube im Norden“, in seinem „Zigeunerleben“:

„Das ist der Zigeuner bewegliche Schaar,
Mit blitzendem Aug' und mit wallendem Haar,
Gesäugt an des Niles geheiligter Fluth,
Gebräunt von Hispaniens südlicher Glut.“

so darf man dem Dichter seine, selbst bei Gelehrten vorkommende Ignoranz über den wirklichen Ursprung dieses Wandervolkes um so weniger hoch anrechnen, als er sich auf einen früheren Volksglauben ¹⁾ stützen kann, der

1) *Pietro Chiari* la Zingana, memorie egiziane di Mad. N. N. Publ. di P. Chiari. 2 vols. en 1. 8vo. Parma 1762., siehe Catal. Ludov. Tieck p. 162. Nr. 3626. Ich weiss nicht, ob vielleicht eine ähnliche Geschichte, wie die der *Charlotte Stanley*, eine, wie Kohl, Reisen in England und Wales

ihm sogar besser in den Kram passt, als die Wahrheit. Anders schon steht es mit Waldau, wie er sich pseudonym nennt, wenn er, in Erwartung eines „Movers“, der da über die Zigeuner und ihre Sprache kommen soll, noch im J. 1850. in dem Romane: Aus der Junkerwelt I. 283. über Zigeuner Dies und Das von geringem und unerspriesslichem Gehalt zu schwatzen sich berufen fühlt. Auch verstehe ich kaum, was Creuzer Symbolik I. 123. Ausg. 2. und Meyer zu Winckelmann's Versuch einer Allegorie S. 741. sich darunter gedacht haben, wenn sie von einer zu eng gezogenen Bildersprache reden, welche, der allgemeinen Sphäre menschlichen Wissens und Denkens entrückt, in ein Analogon von Zigeunersprache ausarte; — oder es müsste durch Irrthum von ihnen die Zigeuner- der Gannersprache ¹⁾ untergeschoben sein, — die übrigens ein davon himmelweit verschiedenes Ding ist.

S. 257—260. erzählt, im 19. Jahrh. zu einer feinen Dame erzogene Zigeunerin, die am Tage vor der Hochzeit wieder zu den Zigeunern lief und mit einem hässlichen und lieblosen Zigeunerkerl sich verband. Das ist übrigens eine wahrhafte Geschichte, kein Roman. — Romane: *La Zingarella*, o gli amatori di Giov. de Cascama o Constanza d'Azevedo, trad. dal orig. spagn. da Romani. 12. Lips. 1751. Frz. Xav. Told, der Zigeuner. Wien 1843. 240 SS. 8.

1) Ueber letztere als eine Geheimsprache neben mehreren anderen s. meine Zig. I. 8. II. 1 ff. u. 241., und vgl. z. B. bereits Von der falschen Betler bueberey, mit Vorrede M. Luther. Vnd hinten an ein Rotwelsch Vocabularius. Wittenb. 1528. 4. Ebert 8765. a. Ferner Liber vagatorum, der Betler orden. Mit einem Rotwälschen Wörterb., in Deutscher Sprache. 4to Augsp. öglin. s. i. prem. édit. s. (Asher) Catal. d'une Collection précieuse. 1846. p. 14. und vgl. noch p. 48. In: A. Ebert. „Quellenforschungen aus der Gesch. Spaniens“ findet man auch: Gesch. der allgem. Bruderschaft „Germania“ der Handwerke Valencia's im Anfange der Reg. Karl's V.; — von der Germania aber ward gleichfalls ein eigener Jargon ausgebildet. Von einer eigenthümlichen Aussprache von S. s. Rapp, Physiologie der Sprache I. 102: „So war es auch in Spanien zur Zeit des Cervantes; es war eine Unart, und dieser Dichter sagt ausdrücklich in einer Novelle, die lispelnde Aussprache des S wie Z (wofür die Spanier ein eigenes Verbum cocear, C-sprechen, haben) sei eine Eigenheit des Zigeunervolkes, es sei dieses an ihnen aber nicht Natur, sondern Affectation.“ — B. Biondelli Studii sulle lingue furhesche. Mil. 1846. 12. bespricht die Italienische, Französische und Deutsche Gannersprache. — Ueber das argot (vgl. Zig. II. 525.), das auch Victor Hugo, die letzten Tage eines Verurtheilten, nicht unberücksichtigt lässt, hat laut Journ. des Sav. Francisque Michel beim Volney'schen Concours 1849 eine Abhandlung eingereicht. — Mit dem cant in England ist nicht zu verwechseln der slang, über den und seine verschiedenen Arten s. Kohl, Land und Leute der Britischen Inseln III. 495 ff., sowie über den Oxfordder, der Deutschen Studentensprache nicht unähnlichen slang, Reisen in England und Wales Th. III. S. 46. — Merkwürdig, obschon an sich erklärlich genug ist, dass nicht nur die feilen Dirnen Berlins (s. in: Die Prostitution und ihre Opfer 2. Aufl. 1846. 8. S. 99 ff. Beispiele von Ausdrücken) sich unter einander eines eigenen Jargons bedienen, sondern eben so ihre, Gbowdsi geheissenen Zunftgenossinnen in Aegypten (meine Zig. I. 9. 48. vgl. v. Heister S. 36.). — Desgleichen hat Asien besondere Räuberidiome. „Auf ihren Räuberzügen haben die Tscherkessen, heisst es bei Klaproth, Reise I. 588, geheime Sprachen, die auf eine wechselseitige Abrede gegründet sind. Die beiden gewöhnlichsten heissen Schakobaché und nicht, wie Reinegga schreibt, Sikowschir, und Farschipsé. Die erste derselben scheint eine ganz besondere zu sein, weil

Was bringt uns nun Hr. Böttlingk über die Zigeuner? Vor Allem eisen ihm durch Benutzung einer Handschrift des Moskauer Bürgers Grigorjew möglich gewordenen Nachtrag, welcher, sind des Ersteren eigene Worte, obsehn „wenig Neues darbietend (das übrigens auch noch der Bestätigung bedarf), doch insofern von Interesse ist, als er darthut, dass auch die bisher wenig gekannte Sprache der Zigeuner in Russland grammatischer Seits von den genauer erforschten Idiomen anderer Länder verhältnissmässig nur wenig abweicht“. Natürlich ein nichts weniger als unwichtiges Ergebniss, was in Gemeinschaft mit dem gleichen rücksichtlich Skandinaviens¹⁾, das in dem angeführten Werke von Sundt gewonnen worden, Niemandem so erwünscht kommen kann als dem Vf. von „Die Zigeuner in Europa und Asien“, um so mehr als die Herren Böttlingk und Sundt beide durch häufige Verweise auf genanntes Werk jenes Ergebniss bereits ausser Zweifel gestellt haben. Es bedarf unsererseits also nur der einen oder anderen kleinen Erinnerung.

ihre Worte mit der gewöhnlichen Tscherkessischen Sprache keine Aehnlichkeit haben. S. die Beispiele. Das Farschipsé aber wird aus der gewöhnlichen gemacht, indem man zwischen jeder Sylbe *ri* oder *fé* einschleicht“. Z. B. Tscherk. *me* (Auge), im F. *trinnert*, Sch. aber *popphle*. Vgl. Balbi im Atlas Tabl. IV. und überdem Introd. p. 40: *Le savant Seetzen rapporte, que les habitants de la ville de Phelân, dépendante du gouverneur de Hormus, se servent d'un dialecte particulier, en ajoutant à chaque mot la syllabe la; — quelcertei Einschiebung analoge Spielereien sich daheim nicht nur jetzt bei unseren Kindern, sondern schon viel früher (Schottel, Hauptspr. S. 1265.) finden. Dann gedenkt Balbi, ausser dem *balatbalam* der Sofis (s. Zlg. II. 1.), noch einer anderen Sonderbarkeit: Selon l'intéressante description des îles Shetland par M. F. Leing, les pêcheurs de cet Archipel, une fois à la mer, font usage d'un vocabulaire particulier pour cette occasion; à peine un seul objet conserve-t-il son nom. La plupart des mots sont d'origine norvégienne, parceque les hommes de cette nation jouissent de la réputation d'avoir été des pêcheurs heureux. C'est encore à cette classe qu'appartient le jargon des étudiants des universités de l'Allemagne, le Rothwelsch“ cet. — In Allg. Hist. der Reisen III. 222. wird aus Moore's Reise nach Afrika S. 38. berichtet: „Die Mandingoer haben auch eine geheime Sprache, die den Weibern gänzlich unbekannt ist, und die nur allein von den Männern gesprochen, und selten anders von ihnen gebraucht wird, als in Gesprächen über die Götzen Mumbo Jumbo;“ — was man nicht mit dem Unterschiede zwischen Männer- und Weibersprache bei den *Cornüben* verwechseln darf. — Von einer eigenthümlichen Art *Telegraphie* mittelst Rauch, wie von Benachrichtigungen durch Haufen Steine oder Büffelschädel s. Gregg, Caravanenzüge durch die westlichen Prärien. Uebers. von Lindau 1845. II. 218., und vgl. über indische Zeichensprache Nachweisungen bei Jülz S. 527., und z. B. über die Luftsprache den Prinzen v. Wied, Reise nach Nordamerika.*

1) Vgl., ausser den von L. Diefenbach in der Rec. meiner Zigeuner. Berl. Jahrbh. 1845. Dec. Nr. 59—60. aus Almqvist's Romane: „Tre fruar i Småland“ gesammelten Zigeunerwörtern in Schweden, noch Sundt, Anhang I. *Ordfortegnelse till det norske og svenske Fantesprog* (S. 364.), und zwar S. 366. *Om Tatersproget* (über die Tater-, d. i. Zigeunersprache). S. 368. *Om Skötersproget* (Vagabundensprache; Schwed. *skojsars Vagabond. Riddar. Coureur. Maquignon nach Dolen, Hand-Lex.*; vgl. v. Heister S. 84. Bataillard p. 32.) mit dem Wörterverzeichnisse von S. 371—392., wozu noch ein zweiter Anhang von Wörtern kommt aus einer geheimen Sprache, welcher sich schwedische Handelsleute bedienen, von nur zwei Seiten.

Der Freundschaft des Prof. Fleischer in Leipzig verdanke ich (unsere Ztschr. III. 326.) eine wichtige Stelle über die *Zuth* aus Hamza Isphani, dessen Annalen dem Schahnameh, wie Hr. Bataillard Nouv. Rech. p. 42. zeigt,

bereits der Zeit nach vorausgehen. Auf diesen *زث*, welche, wie mir Rödiger mittheilt, auch den *Zengi* (also Aethiopes, und zuweilen selbst für Zingari gebraucht, s. meine Zig. I. 45.) gleichgestellt werden, müssen wir in Betreff der Herkunft der Zigeuner jedenfalls unseren Blick ganz besonders mit fest

halten. Die *Zuth* scheinen nämlich gleich den *Jaf's* *جف* oder nach dem türkischen *Kamas* *چم*, über welche in Elliot, Biogr. index I. 270—27. (und besonders dort Masson Journey to Kelat p. 351—353.) ein lesenswerther Artikel steht. Ausserdem siehe Reinaud, Mém. sur l'Inde 1849. p. 273. Anm. 3. über die *Dschats*, wozu noch zu vergleichen Proverb. Arab. von Freytag Bd. II. p. 580. (Gleichfalls Mittheilungen von Fleischer, denen ich Bataillard's weitere Auseinandersetzung beifüge.) Vor allem Uebrigen wären uns Nachrichten über deren Sprachidiom von besonderer Wichtigkeit.

„Je suis en mesure aujourd'hui (sagt Hr. Bataillard in seinen Nouv. Rech. p. 6.) de prouver que les Bohémiens existaient au moins dans certaines parties de l'Europe orientale bien avant 1417 [der Termin ihres ersten Auftretens wenigstens in Westeuropa], et c'est le sujet du présent article.“ Mit den *Smáves*, oder wahrscheinlicher *Smavot*, beim Theophylakt, welchen Kopitar aller Wahrscheinlichkeit nach nur aus dem Gedächtnisse citirte, scheint es sowohl Bataillard p. 18. als auch Schiefner bei Böttlingk p. 6. mit Recht nichts zu sein. Wenn Herm. Corner für Zigeuner Sicani sagt, so geschah das vermuthlich in Folge des Strebens alter Chronisten, für neuere Volkennamen wo möglich alte classische Klänge (z. B. *Getae* st. *Gothi*) aufzutreiben. Hr. Bataillard sucht nun (s. sein Résumé S. 34.) den Nachweis zu führen 1) von Zigeunern schon 1332. auf *Cypers* p. 12. 16. — 2) Sodann: Les voïvodes de *Valachie*, *Vlad II.* et *Mirza I.* renouvelaient, le premier en 1386, et le second en 1387., une donation de quarante *salaschi* de *Oigani*, c'est-à-dire de quarante tentes ou huttes de Bohémiens, faite au monastère de Saint-Antoine par leur oncle *Wladislaus*, qui avait régné en 1370. Bat. p. 20. Vgl. 3) in Polen (Diplom von 1256.): *advenae* qui vulgariter [heisst das in ihrer oder in polnischer Sprache?] *Szalassii* vocantur p. 25 sqq. In der zu Halle erschienenen Zeitung: „Der Reichsadler“ 1849. Nr. 1. lese ich: „Zur Bestellung der Felder dienen die einfachen Wirthschaftshöfe, *Szalasschen*, welche jeder (Magyarische) Landmann in der Mitte seiner Grundstücke erbaut.“ Schon in dem altböhmischen Wörterbuche, der *Mater verborum* vom J. 920. (Schaffarik u. Palacky, Aelteste Denkm. der böhm. Sprache S. 205.) kommt daselbst S. 224. das Wort vor: „*salase*, *map-palia*, *casa pastoralis*. — *salase*, *gurgustium*“. S. ferner *Lexicon Valachicum Budense* 1825. p. 604., wo indess die von *Kegalmitschan* erwähnte Bedeutung einer „Zigeunerfamilie“ fehlt, *szalasz* 1. *habitatio*, *habituaculum* 2. *hospitium*, *deversorium*; im beiderlei Sinn Ung. *szállás* nebst *szálló*, Walach. *szálku* (*hospes*, *deversor*; Gast, der im Quartier ist bei Jemandem). Das Wort scheint aber in Ungarn zu Hause; wenigstens giebt die Ungarische Sprache

eine ausreichende Erklärung, aus *szállók* 1. *descendo*, *subsido* (Ich gehe hinab, lasse mich nieder) 2. *Diverto in diversorium* (Ich kehre in einer Herberge ein; vgl. auch *szállítom* *Subsidere facio*, *immitto in locum*, *collocō*; Walach. *sădăştescu*) mit dem Suff. —*ás*, wie *írás* das Schreiben u. s. w. Farkas, Gramm. S. 17. — 4) Eine *Czischener-Gasse* zu Schweidnitz in Schlesien schon 1344 und 1394. p. 29 ff., wie es Strassen, nach Zigeunern (Bohémicas, was leicht doch auch anders gedeutet werden könnte) geheissen, ausserdem nicht nur in Frankreich, sondern eine der *Cigamos* sogar in Rio-Janeiro gebt. 5) Zigeuner vielleicht in *Schweden*, p. 31 ff.

Diesen mehr oder weniger wichtigen und schlussgerechten Daten gesellte sich noch leicht ein Stück von Abwehr wilder Thiere bei, welches, als von *une tribu de Samaritains, descendants de Simon-le-Magicien, nommés Atsineen* zu Constantinopel ausgeführt, in einer Georgischen Chronik vorkommt. Unter diesem Namen kann aber leider nur, schon aus dem Grunde, dass jene Zauberer über die am Sonnabend (also wohl ihr Sabbath; vgl. Sonntagskinder) geborenen Thiere keine Gewalt zu haben versicherten, die Secte der *ʿAdiy-yawos* (s. DC. und den Grund ihrer Benennung: *intactilis* Etym. M.) gemeint sein. Mit Recht lässt sich daher Hr. Böttlingk S. 7. nicht durch den anlockenden Gleichklang verführen, darunter wirklich die Zigeuner zu verstehen: eine Identification, die schon Grellmann (wie ich vermuthete, die Hauptquelle von Danilowitsch) S. 23. 229. Ausg. 2. zurückwies.

Zu dem Verbum bei Hrn. Böttlingk habe ich Einiges zu bemerken. Das Zeitwort *acsaw* (ich bin, wohne) findet sich bei ihm nicht. Ich vergleiche es mit Beng. *Áchí* (I am), von welchem Max Müller, *Three diss.* p. 343. sagt, dass es: *cognate as it is with a verbal radical signifying to sit* [er meint also wohl, Sanskr. *ās*], *has retained something of its primary meaning and implies always mere existence or existence in reference to locality*, while the other auxiliary verb, *hay*, I am (the same as the Sanscr. *bhā*, Greek *φαίω*, Lat. *fuī*), *having the primitive meaning of to grow, to drive or to arise, signifies rather to become than to be*. Ein reines Verbum subst. vom Anbeginn an giebt es sicherlich in keiner Sprache; vielmehr haben sich konkretere Verba erst allmählig zu ihm hinauf sublimirt, und es war nur der frühere Sprachzustand, in den sich der sinnlicheren Anschauung halber später Dichtér zurückversetzen, wenn sie, wie z. B. die Römischen (Jani, *Ars poet.* p. 341.), *pro verbo esse saepe venire seu stare* (vgl. Franz. *devenir* und Diez II. 121. 188.) *eleganter usurpant*. In so fern bin ich mit Hrn. Müller schon einverstanden, nur kann ich mich nicht von der angenommenen Identität zwischen Beng. *Áchí* und Sanskr. *āsmi* überreden, wovon ich, ausser Zig. I. 459., insbesondere noch Zig. *hom* und *shom* geltend mache, die mir nur als mundartliche Varianten von einander vorkommen S. 457. = Sanskr. *āsmi*, und nicht *bhāsmi*. Som aber bei Böttlingk S. 16. hat sicherlich eine Verwirrung erfahren, die nur Hrn. Grigorjew, nicht der Sprache angehört. Dass z. B. der Plur. davon in Präsens, Futur, ja Präteritum ganz überein lauten soll, ist einfach eine Unmöglichkeit. Die Form lehrt, dass er nur präterital sei. Was für den Pl. Imper., und zwar in allen drei Personen, ausgegeben wird, nämlich *asm*, ist ganz sicher die 1. Plur. Präs., bei mir *shamm*, *asm*. Als eine 3. Sg. muss man auch *MCMH* oder *CMH* (est) p. 25. betrachten, die noch den

Sanskrit.-Vokal (*asti*), vgl. bei mir *ahí*, *ehí* (h st. s) I. 259. 457., *issi* S. 455. Voc. Petr., vor sich bewahrte, aber hinten *n* annahm, wie bei mir mehrere Formen am letzterwähnten Orte. An ein Futurum (vgl. meine Zig. I. 334.), zumal ein solches, das mit dem Präteritum, lediglich den Mangel eines Schluss-s in 3. Plur. abgerechnet, formell ganz zusammenfiel, glaube ich überdem auch nicht. Einen Infinitiv hat das Zigeuner-Idiom nicht, und *te somes* ist wahrscheinlich einer irrigen Analogie zu Liebe von G. selbst gebacken; vgl. I. 71. Uebrigens halte ich die Formen auf *-as* S. 20. freilich für Formen der 1. Pers. Plur., das *wir*, wie auch *-es* als *du*, in dem generelleren Sinne eines *man* genommen. — So auch scheint mir fraglich, ob *pere-atsehom* (ich höre auf) und *dachinom* (ich weiss) S. 18. 33. statt Präsens, nicht vielmehr die Perfecta seien, *dachinjum* (novi?) bei mir 402. 456. vgl. II. 537. und *atschjum* I. 459. Aber *te atschdu* (umwerfen) etwa zu *tschiuv* B. S. 33. ? — Die anderen Verba (vgl. insbesondere Sajew bei mir I. 343.) scheinen, trotz einiger Abweichung in der Biegung von der meinigen, im Ganzen richtig. Vgl. z. B. *meráwa* mit mir I. 468. und *chatschirdáwa* 426. Das Zusammenfallen von Pers. 2. mit 1. im Plur. scheint Verderbniss der Sprache, herbeigeführt durch den, gleichwie in 1. Pl., in 2. Sg. vorhandenen Zischlaut. — Die beiden ersten Sätze S. 22. sind falsch übersetzt. *Ko-xéleno ko-démbitzo* bedeutet: die grüne (s. meine Zig. II. 254.) Eiche (Demin. vom Russ. дѣбѣ, Poln. dąb) entweder mit einem Pron. (vgl. bei mir I. 257.) oder einer Interj. wie *ake* (eccc; Walach. *iaea*) II. 49. Jedoch könnte auch leicht die Präp. *ke* (bei, zu) gemeint sein, die sich dann mit dem Artikel *o* verschmolzen hätte. Es ist von einem unfreundlichen Herbst-, nicht (weil sonst das Epitheton: grün, übel passte) von einem Wintertage die Rede; und zu übersetzen, entweder: die grüne Eiche dort und (e) der Wind rauscht; oder: In der grünen (in der) Eiche rauscht der (e) Wind, eigentl. macht Geräusch (nicht Perf.). Die verworrene Note dazu von G. (vgl. indess auch Note 23., worin Böhlingk richtig Imperf. annimmt) meint vermuthlich den von Graffunder S. 32. berührten Fall einer Participial-Construction statt des Finitims, wie *pielo rom*, aber *pieli* (fem.) *romat*. Es trinkt (eig. trinkend) der Mann, die Frau. *Tscholém* (mit der Stirn) in Betreff des *o* passender zu Poln. *czoło* als zum Russ. *tscheló*. Sonst hat der Zigeuner *czekat* m. bei Puchm. und s. Zig. II. 177. — In den Verbesserungen wird S. 23. 25. für *urnáwa* richtig: ich heile, in: ich fliege abgeändert, vgl. meine Zig. II. 79 ff. — *Te ublawés* (hangen) I. 449. II. 57. — *Kphul* Mist 391.

Da Russisch *g* an die Stelle von *h* zu treten pflegt, erklären sich *gámo* Kammet, wo nicht Poln. *jarzmo*, aus DC. *χάμος* Capistrum, frenum; *gazde*, hebe auf, aus *had* II. 173.; endlich *geré* Füße aus *chéra* 162., bei Puchm. — *teracha* Stiefel II. 256. vgl. Sjögren Ossetische Sprachl. S. 473. — *tromé* 10 Kopeken I. 52. II. 291. *Pandsch-áppri* ein Fünfkopekenstück s. DC. *δραχμος* (moneta minutior). — *nárto* kühn Böhlt. S. 21. etwa tapfer von Sanskr. *nara* (vir) ? — *te wóóükavés* (anzeigen) II. 222. — *te pa-séuds* schlafen, wie *sonibé* Schlaf, zu II. 235. *souvav* mit einer Präp. z. B. Lettisch *pa*. — *pirí* Topf II. 350. — *te pchutschowés*, gross thun, vergleicht sich etwa mit Ngr. *γοῦσαίνω* blähen, von *ποῦσα*, Blase, bei DC. *φούσασις* (superbia, inflatio). — *te schut-kirós* (trocken machen) enthält viell. ein durch Assimilation (t-t

mit participialem *t* und ab unmittelbar aus Sskr. *ṣṣaḥ*; oder st. *k-t* aus Zig. *szuko*; vgl. I. 34.) entstandenes Wort. — *járzo* Roggen, Mehl, ist aus *arvo* Mehl II. 50. mit *R. rož'* (*secale*) zusammengeschoben. — *jenderák* (Frauenrock) erklärt sich etwa aus: Unterrock, wenn sich gleich schwer begreift, wie das Deutsche Wort nach Moskau komme. Sonst vgl. *tschocks* Weiberrock II. 178. mit Sjögren, Osset. Studien S. 54. — Ausserdem bleiben nur wenige Wörter übrig, wofür ich so wenig als Hr. Böhlingk eine Aufklärung weiss. Als: *ker* (verdecke); *krigo* (bei); *kchuró* (braunroth, von Pferden, etwa *πυρόος*); *tachití* Wirthshaus; *pere* Verwandte (doch nicht Walach. *párénte* Vater?); *dága* (singe); *pri-akir* (füge hinzu).

Sonst will ich noch Einiges in meinen Zigeunern nachtragen. *Auf* (Adler), mir aus Ungarn mitgetheilt, vergleicht sich mit *saues* II. 237. Bry. Ferner eben daher *pára* [parna?] *dhako* (albi pulmones) hat den Zusatz *parno* (weiss) 359. zum Unterschiede von der Leber 397. Desgleichen in Ungarn *bikend'el* (*vendidiati*), *ciadjal* (*emisti*) 103; und *Alle* *mann* *iar* *Nur* erwartet [Sg.] nicht zu *uáhrav* 177. — *uszánav* ich mache an (den Teig) 75. findet seine Erklärung wahrsch. in der Böhm. Präp. *v* (z. B. *v* *vodě*, in Wasser) mit Hindust. *سائنا* *sānā* v. a. To knead, make up flour, dough cet., so dass also den Zigeunern unstreitig schon von Asien her das Brotbacken bekannt war. — *Wäre* *vódi* m. Seele 78. etwa Sskr. *bōdhi* m. (Intellect, understanding)? — *karmus* (mus) 118. vgl. Pers. *خرموش* *kharmūsh* A mouse or dormouse of a large kind. Shakesp. Hind. Dict. — *kōs*, Regenbogen; Ib. s. meine Abh. über den Regenbogen in Kuhn's Ztschr. Bd. II. — *Chālo* 168. s. *chukai* 170. — *silabis* Zange S. 240. aus DC. *δελιάση* von *λαβείν* wie *forceps* von *capio*. Sonst vgl. *Zange* mit Abh. *zangar* (mordax) Grimm Gesch. II. 691., wie man Beisszange von einem bissigen Weibe gebraucht, und *Zangruif* wie *Biterolf* beide „bissiger Wolf“ besagende Abh. Eigennamen sind (Abel, Personennamen S. 15.). Desgleichen Frz. *tenaille* u. s. w. (Kuhn's Ztschr. I. 331.) von *tenax*, vgl. *tenaci* forcipe Virg. Aen. XII. 4. — *cipa*, Haut, S. 255. gehört vielleicht nicht zu Sskr. *ṣīpi* Skia. leather, aber *sefmín* (squama) zu Armen. *tjēp* (Schuppe) Klapr. As. Polygl. S. 105. — *prali*, Kammer S. 360., doch wohl nicht *pyrale* (hypocaustum conventuale) bei DC. — *poroma* Lauch, vgl. Wal. *pore* und *puru* f. — Zu den Wörtern, welche in Betreff des Ursprungs der Zigeuner von besonderem Interesse sind I. 66. II. 529., gehört auch *gulo* (Zucker). Bei Böhlingk kommt es als *gudlo* für Thee vor, offenbar in Ermangelung eines Wortes dafür, indem man damit nur etwas Süßes bezeichnet. Vgl. meine Zig. II. 440. und *guldipani* (eig. süßes Wasser) See (d. h. wohl lacus) S. 343. So nannte man in Afrika Clapperton's Thee (Zweite Reise. Weimar 1830. S. 138.) nur: *ron-in* *zafir* (heisses Wasser); vgl. *ron bum* (Palmwein) S. 185. Dazu füge ich jetzt noch das von Borrow angeführte *madoy* m. (A clove for eating) bei mir II. 462., was im Sskr. *madana* n. (Cloves) lautet. — Von grossem Interesse ist die Endung abstracter Nomina auf *-ben*, *-pen* I. 128 ff., II. 282., weil sie sich aus Vedisch *-tvana* (Bopp, Vgl. Gramm. S. 1216.) erklärt, womit Hindust. z. B. *بورانی* *baurā-pan* m. (Madness) von *baurā* (Mad, insane); *بچپن* *bach-pan* m. (Childhood, infancy) von *بچه* überein-

kommt, während das hinten kürzere *دبلا dublá-pá* m. Leanness, von *دبلا* (Sskr. *durbala*) eher von Sskr. *-tva* n. ausgeht. — In Betreff von *-e* im Plur. aus Sg. auf *-o*, z. B. *ternoré* von *ternoró* (jung) Böhtl. S. 12. habe ich l. 153. erweiterten Gebrauch des *-é* im Sskr. vermuthet, welches nur Pronomina zukommt. Vgl. im Bengalischen M. Müller, *Three diss.* p. 337.: Sometimes *e* is used also instead of *erá* in the Nom. pl., as *Sakale se kuthá kahila* (All said this word); *awake táhá jama* (Many know that), welche Beispiele freilich auch pronominaler Art sind.

Ich stelle hier noch einige fernere Notizen über die Zigeuner zusammen. Es mag eine Bemerkung des Hrn. v. Eötvös den Anfang machen aus dessen: Dorfnotär, übers. vom Grafen Mailáth Bd. I. S. 111. „*Nagyidai Nóta* — heisst das Trauerlied der Zigeuner in Ungarn. Nagyidai ist ein Ort, den die Zigeuner während der Rakóczi'schen Unruhen für ihn tapfer, aber fruchtlos vertheidigten. Die Ueberlieferung setzt hinzu, dass die Belagerer schon abzogen, als ein Zigeuner ihnen vom Walle nachrief: „Wir würden euch nicht so ruhig abziehen lassen, wenn wir noch Pulver hätten“. Hierauf kehrten die Belagerer um, und gewannen den Ort. — Der Originaltypus der Zigeuner hat sich wohl nirgend reiner erhalten als in Ungarn. Die Alles nivellirende Civilisation fährt aber jetzt auch schon über diesen romantischen Stamm hin, und, wie überall, werden auch die Zigeuner bei uns verschwinden.“ Wie den Zigeunern aber in Ungarn, wo sie sich sonst so wohl fühlten, es neuerdings wirklich nicht mehr recht gehener dünkt, so wenig als in Spanien (s. unsere Ztschr. a. a. O. S. 323.), davon zeugt eine in der Weserzeitung vom 25. April 1851. enthaltene Correspondenz: „Nach einer Notiz des tagsgeschichtlichen Berichts in Nr. 96. des Intelligenzblattes der freien Stadt Frankfurt ist eine hundert Köpfe starke Zigeunerbande aus Ungarn kommend und nach Algier sich begebend, in hiesiger Stadt (Frankfurt) vorübergezogen.“ — In eine entlegene Gegend versetzte uns Lamartine, Werke übers. von Herwegh Bd. II. 391: „Auf einem etwas grösseren Platze (von Deir-el-Kammar im Libanon) waren schwarze Zelte [vgl. meine Zig. I. 62. 75.] von Zingari aufgeschlagen; Männer, Kinder, Frauen, halbnackt oder in den weissen wollenen Mantel gehüllt, der ihre einzige Kleidung ist, hatten sich um ein Feuer niedergekauert und kámmten sich die Haare oder suchten die Insecten, welche sie [Acc.?] zerfressen.“ — Bei v. Heister S. 21. wird angegeben, wie Füchse und Katzen, Eichhörnchen und Igel als Delicatessen von den Zigeunern angesehen wurden. Dazu will' ich bemerken, dass der Igel als *essbar* gilt nach Yájñavalkya's Gesetz. S. 23. Ausg. von Stenzler, woselbst auch Angaben über erlaubte und nicht erlaubte Speisen. Sonst siehe über das Essen von allerhand sehr unsauberen Thieren bei den *Kátodis Journ. of the Roy. As. Soc.* ar. XIII. p. 26. Die Liebe zur rothen Farbe in der Kleidung (Grellm. S. 65. 321. Ausg. 2.) haben die Zigeuner mit Kindern, Bauern und Sibirischen Völkern (Strahlenberg, Nord- und Ostl. Th. von Europa und Asia S. 167.) gemein. Es ist diese lebhafteste Farbe, welche die Augen minder Gebildeter so leicht besticht. Im Russischen haben sogar roth, und schön, hübsch ihren gemeinschaftlichen Ausdruck in *красный* gefunden. Schlüsse, die man für der Zigeuner Herkunft aus jener Vorliebe hat ziehen wollen, haben keine Bedeutung.

Was aber diese Landläufer (doch nicht etwa auch schon unter den *μαδρόμοι*: i. e. circulatores, fabri aerarii. DC. verborgen?) treiben und wofür sie angesehen werden, darüber einige Citate. - Vom *Gil Vicente*, einem portugiesischen Classiker, erschien Hamburg 1834. eine Ausgabe, mit dem Stücke: „Die Zigeunerinnen (von 1521). Wiederum ein blosser Maskenaufzug von 4 Zigeunern und 4 Zigeunerinnen. Jene schachern um Maulthiere, Pferde, Esel und Hunde; diese, die das Meiste im Stücke sprechen, betteln, wahrsagen aus der Hand, versprechen den Damen, wie sie bald heirathen werden und wie herrliche Männer und Haushaltungen sie bekommen. Zuletzt heisst es: Nie sahen wir so herrliche Gesellschaft beisammen, die so schlecht bezahlt“ Worte M. Rapp's in Prutz, Literarhist. Taschenb. 1846. S. 357. Ferner daselbst S. 367. von dem Stücke: *die Lustania* (von 1532): — „Dann kommt Mercurio, Venus mit den trojanischen und Vereinta mit den römischen Götinnen. Seltsamerweise singen sie ein Tanzliedchen im andalusischen Zigeuner-dialekt. In diesem spricht nun auch Venus. Dinato und Belzebub, die Capläne (?) dieser Götinnen treten auf; diese sprechen portugiesisch.“ Was für eine Bewandnis es mit jenem Zigeunerisch habe, ist mir, da ich das Buch nicht eingesehen, unbekannt. Nur weiss ich: die Worte S. 364. *tan lindas ojos*, die so schöne Augen hat! sind entschieden nicht Romachen (Zig.), sondern Romanischen (Port.) Ursprungs. — Dass man die Zigeuner übrigens schon früh nicht allzu sehr zu loben fand, erhellet aus einer Stelle, die Mose, die Gallische Sprache S. 8. aus Ladislaus Sathelm Chronik des südl. Deutschlands von 1499. Stuttg. Hdschr. Bl. 7. beibringt: „Im Engeddia ist gut streither volkh und gross diep, grösser [noch ärgere Diebe] dann die Zegainer, da mer wolch dann tewtsch.“ Vgl. meine Zig. II. 523. Ausserdem wird der Name Zigeuner vielfältig zu einer, auf ihren Charakter kein sehr günstiges Licht werfenden Appellativbezeichnung (s. Zig. I. 44. II. 259. 528.) Z. B. im Lexicon Valachicum Budense p. 118—119.: *čigano*, f. — *ci*, Zigeuner, in; Adj. *čiganešu*, zigeunerisch; Verbum *čiganešu* 1. angestüm begehren wie ein Zigeuner, 2. sich unanständig, zigeunerisch betragen. Desgleichen *čiganošu* angestüm (importunus) wie ein Zigeuner. Sonst noch, mir etymologisch unverständlich: 562. *Purde* m. Prancu (puer) de čigano: *subst.* puer *singularis*: Hung. *purgye*, *rajko*, *tzigánygyermek* (gyermek, Knabe): ein Zigeunerkind. *Lautaren* von Zigeunern als wandernden Musikanten gesagt (s. Zig. I. 523.) heisst im Walachischen Lautenspieler, *lautaria* i. q. *ceterarius* von *cetera* (cithara). Ungar. *čigánésdy* (Fraus, fallacia) und *čigánakodom* (manticulator, Beutel abschneiden) von *čigán*, Zigeuner; Betrüger, Landstreich-er. Auch ist von den zwei in Ungarn üblichen Windhundsamen *Szellé* (aura, ventulus) und *Čsigány* Eötvös I. 15. (vgl. einen dritten *Tündér* S. 26. d. i. Magnus, praestigiator) der zweite auch wohl nichts anderes als: Zigeuner. Illyrisch-Slavisch bei Voltiggi: *čigan* Zigeuner, und daher *čiganiti* Ingannare, pitoccare; betrügen und betteln. Bemerkenswerther Weise aber für Zigeunerin: *Jejepka*, was sich vielleicht, nebst Schottisch *Jip* A Gipsy *)

1) *Gypies* als North country word bei Ray, A Collection of English words cet. p. 33. und Grose, Glossary of Provincial words p. 76: Springs that break forth sometimes on the wouds in Yorkshire. They are look'd

bei Motherby Nachträge S. 25., und Neugr. *Ἰγῆροι*, auf Aegyptius (Zigeuner. Aegyptius, Schottel Hauptspr. S. 1448.) zurückführen lässt. Wenigstens die Albanesische Zigeunerbenennung *Madjub* (Zig. I. 47. 74.) steht damit schwerlich in Verbindung, um so mehr als sie mit dem Ausdrucke für Knabenschänder: *μαγῆς* [γ oben mit Punct] bei v. Hahn, Alban. WB. S. 65. zusammenfallen dürfte. Vgl. Frz. *bougre* aus *Bulgarus*. Dagegen wären dann alle übrigen Epitheta (z. B. schweizerisch *heid* s. meine Familiennamen S. 33.; *Heiden* auch im Schwarzwalde s. v. Schmid, schwäb. WB. S. 269., wie desgleichen für Araber; ebenso niederl. *heydens* Grollm. S. 20. Ausg. 2., wo verdruckt *heydens*) noch schmuckreiche. Dagegen Albanesisch v. Hahn S. 18. 240. geg. *ἰῆς*-*γος*, weibl. *ἰῆς*-*α*, und berat. *ἰῆς*-*ι* Zigeuner, und Adj. *ἰῆς* (*α* bipunctirt), zigeunerisch, scheint durch *Ἰγῆροι* mit *Sejupka* (—ka bloss Slawische Endung) allerdings vermittelt. Sonst hat v. Hahn noch aus dem Türkischen S. 58. *κῆλῆς*, Zigeuner; adj. blutarm; und *κῆλῆς* *χαρ*

Zigeunerquartier in Elbassan. *كُلْخَان* nämlich (zusetzt. aus *كُل* türk. Asche, und *خان* st. *خانه* pers. Haus) ist das Hypokauston eines orientalischen Bades, der Ofen mit seinen Umgebungen. Solche *Kjülcân's* sind die Zufluchts- und Schlafstätte allerhand armen Volkes, auch wohl liederlichen Gesindels und heimatloser Herumtreiber, namentlich in der kältern Jahreszeit, weil sie da warm liegen (s. Behnauer's Uebers. der Vierzig-Vezire, S. 318, Z. 14 ff.). Daher nennt man auch ein gemeines Bordell *kjülcân*, und einen Menschen, der sich an solchen Orten herumtreibt, *kjülcânî*, oder abgekürzt *kjüñ*. — Dann sogar Alban. S. 43. *καρνιδόολι* (*α* bipunctirt), geg., Gespenst, welches bei Lebzeiten Zigeuner war; s. *ἰγούγας* S. 65. (Gespenst, genau der Frz. *loup-garou*, geg. der umgehende Todte türkischer Religion). — Ueber „*Moré*“ Spitznamen [ist wohl als Sg. gemeint] der Zigeuner“ Eötvös S. 32. s. meine Zig. I. 47. II. 453. — Zu Raubmord hält man die Zigeuner gemeinlich zu feig. Indess ist z. B. der Mord des älteren Baron Georg Kemeny durch einen Zigeuner, *Moka Grundsa*, verübt worden. Leipz. Allg. Zeit. 1850. 15. Febr. S. 361. Nachricht vom Zigeuner *A. de Grave*, grossen Galantho; Relation von F. Leimbürger, vulgo Netely, und G. Dan. Klein, vulgo Speck Daniel, welche mit dem Schwert gerichtet. Giessen 1733. (in der Hartung'schen Bücherauction 1849. S. 37.) — Im Allgemeinen siehe noch über die Zigeuner und ihre Sprache: Die Grenzboten von 1852. Heft 7. und Nr. 11—13.

upon as a prognostic of famine or scarcity. And no wonder in that ordinarily they come after abundance of rain. Etwa weil sie so unerwartet kommen und verschwinden wie Zigeuner, oder dass man ihr Entstehen der letzteren Zauberei beimisst?

**Aus einem Briefe des Gesandtschafts-Attaché Blan
an Prof. Fleischer.**

Constantinopel, d. 28. März 1853.

— Eine besondere Rubrik in meinen Briefen an Sie soll künftighin heißen:

Streifzüge durch Constantinopolitanische Handschriften.

• 1) *Arabische Uebersetzung des Barlaam und Josephat.*

(Vgl. Ztschr. V, S. 93. VI, S. 295.)

Eine rechte Osterfreude habe ich gehabt, als mir gestern das vor mir liegende schöne Manuscript (klein Quart, 234 SS. zu 13 Zeilen) in die Hände fiel. Es ist ein مجموع, eine Sammlung von Stücken verschiedensten Inhalts, zusammengestellt und geschrieben von dem Šāih Abū Šarafaddin Husain. In dem Stück, welches die Seiten 4—58 füllt, erkannte ich sofort nichts Geringeres als die arabische Bearbeitung des „Barlaam und Josaphat,“ der Erzählung vom „Prinzen und Derwisch“. Die Ueberschrift (S. 4.) lautet: مختصر من كتاب أحد حكما الهند الفاضلين وهو كتاب بليغ الاشارات „Auszug aus dem Buche eines der ausgezeichneten Weisen Indiens, ein Buch voll berröhrter Andeutungen, lieblicher Ausdrücke und schöner Ideen. Lasse Gott uns dasselbe zum Nutzen gereichen, Amen!“ — Bis S. 13 geht dann die Geschichte des Königs von Indien, welche, ganz im Märchen-ton gehalten, mit den Worten beginnt:

Der Verfasser erzählt: „**ذكر مصنفه انه كان بارض الهند ملك كبير الخ**
Es war einmal im Lande Indien ein grosser König“ u. s. w. — S. 13—17:
Die Geschichte von der Geburt des **خبر مولد ابن الملك رضى الله عنه**
Prinzen.“ — S. 17—22: **Der Eintritt des Prinzen in**
die Mannbarkeit.“ S. 21 kommt er **جزيرة سرنديب**
zu einem weisen Asceten auf der Insel Serendib.
يَقَالُ لَهُ بَلَوَقَرُ (sic)
der Bileuhar hiess.“ — S. 22—24: **ابن امثال بلوقر الناسك الحكيم**

„Erste Parabel des weisen Asceten Bilauhar“, vom guten König und seines
Freunden. — S. 24—26: **مثل الاربعة صناديق الحسان والقبايح** „Parabel
von den vier schönen und hässlichen Kisten“. — S. 26 u. 27: **مثل الزارع**
„Parabel vom Säemann“. — S. 28 u. 29: **مثل الفيل والرجل** „Parabel von
dem Elephanten und dem Manne.“ Ich theile die letzte als Styl- und Sprach-
probe in Text und Uebersetzung mit. Der Codex ist von einer kräftigen Hand
schön und mit ungemeiner Sorgfalt geschrieben; Vocal- und Lesezeichen sind
vom Schreiber durchweg mit überfeiner Genauigkeit gesetzt. So wird z. B., um
و و و und س و ز و ش zu unterscheiden, jenen durchgängig ein و
übersetzt. Die einzelnen Satzglieder sind durch rothe Puncte von einander
getrennt, einige untergelaufene Vocalisations-Fehler von derselben Hand mit
rother Dinte berichtigt.

مثل الفيل والرجل

قال الناسك زعموا ان رجلاً خرج في مغارة فبينما هو يسعى ان حمل عاينه فيل مفتلم فهرب وتبعه الفيل فوجد بئراً فتدلى فيها وتعلق بغصنين نابتين على حافتها وثبت رجليه على شئ في جانب البئر فلما تبين الغصنين رأى عندهما جُرذنين اسود وابيض يقرضانهما دائماً ونظر الى ما ثبت عليه قدماه فاذا هو باربع افاعى ونظر الى قعر البئر فاذا هو بتنتين فاغر فاه يريد التقامه ثم رفع راسه الى الغصنين فاذا في اعلاهما شئ من صسل النخل فتقطع من ذلك العسل فالتهاه ما وجدته من حلاوة العسل عن الاهتمام بالغصنين الذين هو متعلق بهما وقد رأى اسراع الجرذنين في قطعهما وبالحيات الاربع التي اعتمدت رجلاه عليهن ولا يدرى متى تهتاج به واحدة منهن وبالتنتين الفاغر فاه الذي لا يدرى كيف مصيره عند وقوعه في كهواته وبالنخل والزنابير التي تلتكمه عند اكله من ذلك العسل، فالبئر في الدنيا المملوءة بلايا والغصنان هما العمر والجرذنين هما الليل والنهار واسراعهما في قطع الغصنين هو اسراع الايام والليالي في قطع العمر والافاعي في الاخلاط الاربعة التي متى هاج احدها قتل والتنتين هو الموت الراصد والنخل والزنابير هي المصائب والبلايا والعسل هو غرور الناس في الدنيا بقليل ما ينالونه فيها من لذة العيش المزوج بالمحس والمشقات شبه العسل المزوج بلسع الزنابير والنخل، قال ابن الملك المثل عجيب والشبيه (والتشبيه 1) حق فتردني مثلاً للدنيا مع صاحبها المغرور فيها بما لا ينفعه المتهاون بما يعود عليه من النفع

„Parabel von dem Elephanten und dem Manne.

Es sprach der Ascet: Man erzählt, dass einmal ein Mann in eine Wüste hinauszog. Während er nun dahineilte, sich, da stürzte ein brünstiger Elefant auf ihn los. Da floh er, von dem Elephanten verfolgt, bis er einen Brunnen fand, in den er sich hinabliess. Hier klammerte er sich an zwei Aeste, die am Rande desselben wuchsen, und stemmte seine Füße gegen Etwas an der Seite des Brunnens. Als er aber die Aeste genauer betrachtete, sah er bei ihnen zwei Mäuse, eine schwarze und eine weisse, die unablässig daran nagten. Darauf sah er nach dem Dinge, auf welches sich seine Füße stellten: da erblickte er vier Nattern. Darauf sah er nach dem Grunde des Brunnens: da gewahrte er einen Drachen, der seinen Rachen aufsperrte, um

ihn zu verschlingen. Darauf erhob er sein Haupt wieder nach den beiden Aesten: sich, da war an ihrer Spitze etwas Bienenhonig. Von diesem kostete er, und der Genuss der Süßigkeit des Honigs zog ihn ab von der Sorge um die Aeste, an denen er hing, obwohl er die Hast sah, mit der die beiden Mäuse sie zernagten, — um die vier Schlangen, auf die sich seine Füße stützten, obwohl er nicht wusste, wann deren eine gegen ihn anstürmen würde, — um den seinen Rachen aufsperrenden Drachen, obwohl er nicht wusste, was aus ihm werden sollte, wenn er in dessen Schlund stürzte, — und um die Bienen und Wespen, die ihn stachen, während er von jenem Honig ass. — Der Brunnen ist die trübsalvolle Welt; die beiden Aeste sind das Leben; die beiden Mäuse sind die Nacht und der Tag, und die Hast, mit der sie die Aeste zernagen, ist die Hast, mit der die Tage und Nächte das Leben kürzen; die Nattern sind die vier Grundsäfte (quatuor humores), die so beschaffen sind, dass, wenn einer von ihnen losstürzt (d. h. aus dem Gleichgewichte, الاعتدال, mit den andern herauskommt), er den Tod bewirkt; der Drache ist der lauernde Tod; die Bienen und Wespen sind die Widerwärtigkeiten und Trübsale; der Honig aber ist die thörichte Freude der Menschen in der Welt an der kurzen, mit Leiden und Beschwerden gemischten Sinneslust, die sie darin erlangen, gleich dem mit den Stichen der Wespen und Bienen gemischten Honiggenuss. — Da sprach der Prinz: Die Parabel ist wundervoll und das Gleichniss wahr; stelle mir nun noch eine weitere Parabel von der Welt und dem Weltkinde auf, das in ihr sich thörichterweise an Dingen erfreut, die ihm nichts nützen, und das Nützliche, das ihm zufällt, gering achtet.“

Wer erinnert sich hierbei nicht unwillkürlich an Rückert's „Leben und Tod“: „Es ging ein Mann im Syrerland, führt' ein Kameel am Halfterband“ u. s. w.? Woher mag Rückert seinen Stoff genommen haben? Nach welchem Vorbilde setzte er statt des indischen Elephanten das syrische Kameel¹⁾?

Es folgt S. 30—32: خبر الرجل الذي له ثلاث اصدقاء „Geschichte von dem Manne, der drei Freunde hatte.“ — S. 32—37: خبر الملك الغريب „Geschichte von dem fremden König.“ — S. 38—40: مثل الطائر الممثل „Parabel von dem Vogel, der den Propheten vergleichbar ist.“ — S. 40—42: مثل شمسي القلوب والعيون „Parabel von den zwei Sonnen der Herzen und der Augen.“ — S. 42—47: خبر الملك المغتبط مع وزيره „Geschichte von dem glücklichen König mit seinem weisen Vezir.“ — S. 47 u. 48: خبر السابح وصاحبه „Geschichte von dem Schwimmer und seinem Genossen.“ — S. 49 ff.: خبر العصفور والصبيان „Geschichte von

1) Letztere Frage wird Rückert am besten selbst beantworten können; der Stoff aber ist ohne Zweifel, mittelbar oder unmittelbar, aus den Fabeln Bidpai's entlehnt, wo ganz dieselbe Parabel vorkommt; man vergleiche den oben gegebenen arabischen Text mit Calila et Dimna, ed. de Sacy, S. 60, Z. 13 ff. Fleischer.

dem Sperling und dem Jäger“; woran sich dann die Fortsetzung der Erzählung schliesst, wie Bilauhar sich beim Prinzen auf ein Jahr beurlaubt, um mit seinen Genossen ein Fest zu begeben, ihm aber eins seiner Kleider zurücklässt, das Zauberkräfte übt. — Mit S. 58 bricht das MS. ab und bis zum Anfang des nächsten Stückes des مجموع ist eine augenscheinliche Lücke. Ein wie grosser Rest unserer Erzählung in Folge dessen fehlen mag, weiss ich nicht; leider aber ist mit dem Schlusse auch die wahrscheinlich darunter gesetzte Auskunft über den Ursprung dieser Bearbeitung verloren gegangen.

Mir fehlt augenblicklich der gelehrte Apparat und die Zeit, um in das Detail der litterarhistorischen Frage weiter einzugehen; selbst die in Ztschr. VI, S. 295, angedeutete Abhandlung von Dorn über die Petersburger Handschrift habe ich nur einmal gelegentlich und flüchtig gesehen, als ich noch in Deutschland war. Um so mehr habe ich mich heute auf Darlegung des Befundes dieser Handschrift beschränken müssen. Die Handschrift ist, wie bemerkt, sehr correct and gut. Vollendet ward sie am 8. Dîhîggâ 1099 d. H. — Auf der innern Seite der vordern Schale des Einbandes steht: **الى مجلس حصبيا** „dem Rathe von Hasbaya angehörig“. — Sie ist ganz durch Zufall, durch eine unfreiwillige Vertauschung gegen ein drusisches Manuscript, aus dem Besitze eines Drusenscheichs in den des Königl. Preussischen Gesandten bei der Hohen Pforte, Herrn Obersten von *Wildenbruch*, gelangt.

Verzeichniss der in Constantinopel letzterschienenenen orientalischen Drucke und Lithographien.

Von

Freiherrn v. Schlechta-Wssehrd.

(S. oben S. 250.)

Constantinopel, d. 10. März 1853.

- 1) نان و حلوا Brod und Confect; persische Gedichte moralischen Inhaltes von Scheich Behaëddin Amüllî. Lithogr.
- 2) كتاب نافع الآثار das Buch nützlicher Ueberlieferungen; rhythmische, dem Humajun-Namé entlehnte Erzählungen von Abdul Naß, türkisch. Lithogr.
- 3) مجموعه مصاحبت Französisch-türkische Gespräche sammt Wörterbuch, von Eram Güseloglu, türkisch und französisch. Gedruckt.
- 4) ديوانچه اسعد پاشا Kleine Gedichtsammlung von Ka'ad Pascha, türkisch. Lithogr.
- 5) مرآت عشق Der Spiegel der Liebe; ein erotischer Roman, türkisch. Lithogr. mit 9 Holzschnitten.

- 6) ترجمہ شقایق Dolmetschung der Anemonen; das bekannte biographische Werk über osmanische Gesetzgelehrte von Taschköprifadé, in Türkische übersetzt von Medschdi. Gedruckt.
- 7) ذیل شقایق Anhang zu den Anemonen; die Fortsetzung obiger Biographien von Ataji, türkisch. Gedruckt.

Eine neue Auflage des *Kamus* befindet sich unter der Presse und ist bereits ziemlich weit vorgerückt. Der versprochene Katalog der sämtlichen öffentlichen Bibliotheken von Stambul schreitet nur langsam vorwärts und dürfte wohl kaum je ganz zu Stande kommen.

Aus einem Schreiben des Dr. Julius Oppert, Mitgliedes der französischen Expedition nach Babylonien,

an Prof. Olshausen in Kiel.

Bagdad, d. 9. Febr. 1853.

— Ich bin für einige Tage in Bagdad, um meine Reise nach dem Süden Chaldäa's, nach *Niffer* und *Warka*, vorzubereiten. In Bagdad hat man wenigstens noch einige wissenschaftliche Hülfsmittel, die wir Rawlinson vor seiner glänzenden materiellen Stellung verdanken.

— Meine Artikel ¹⁾ sind übrigens durch die Nationaldruckerei sehr richtig eingerichtet worden. Der verewigte *Burnouf* hatte mir vor meiner Abreise nach Asien versprochen, die Correctur und Censur zu übernehmen, leider haben ihn Krankheit und Tod daran verhindert. Es finden sich aus sehr viele ganz entstellte Sätze, namentlich in dem letzten Artikel, französische Sprachfehler u. dgl., *منرا* für *سال*, *سسال* für *سال*, *دودود* für *دودود* *دودود* u. s. w.

Unsre Reise hat länger gedauert, als ich es gewünscht, und selbst nach unsrer endlichen Ankunft in Bagdad haben wir mit mannichfachen Widerwärtigkeiten zu kämpfen gehabt. Wir haben erst im Juli die Ausgrabungen in Babylon, am *Kasr*, begonnen, worauf ich später den 'Amrähügel angriff, der allerdings verschiedene kleinere Gegenstände von Interesse gebracht hat, grosse Statuen, bedeutende Inschriften haben wir nicht gefunden. Bis jetzt sind unsre Errungenschaften mehr wissenschaftlicher, als materieller Art.

Eine Hauptfrage scheint mir gehörig erledigt zu sein, die von der *Lage Babylon's*; ich muss indessen bemerken, dass der Oberst *Rawlinson* unsre Meinung nicht theilt. Herr *Fresnel* seiner-, wie ich meinerseits sind zu folgenden Überzeugungen gekommen.

1. Der Euphrat kann sein Bett nicht in der Richtung verändert haben, wie es *Rennell* und nach ihm *Rawlinson* wollen. Er rückt auf der Höhe von Babylon von Westen nach Osten vor. Es scheint unmöglich, dass einer der

1) Im Journal Asiatique.

drei Hügel *Kasr*, *Mudjélibe* und *'Amrân ibn 'Alt* ¹⁾ früher nicht, wie jetzt, auf demselben Euphratufer gelegen. In dem heutigen Euphratbette finden sich Lagen von Ziegeln mit dem Namen des *Nabonid*, was ganz mit der Erzählung des *Berosus* über die Anlage des babylonischen Quais übereinstimmt.

2. Der *Kasr* ist die *Ruine der hängenden Gärten* *Nebuchadnezzar's*. Ich habe in der grossen Inschrift der ostindischen Compagnie, die dort gefunden wurde, wie man mir gesagt, wirklich die Erwähnung von Gärten (جنات im Babylonischen) gefunden.

3. Der *Mudjélibe* ist entweder eine Citadelle, oder einer der grossen Tempel der Neustadt, vielleicht der *Merodach's*, von welchem die grosse Inschrift redet.

4. Der *'Amrân ibn 'Alt* war die eigentliche *Residenz der Könige* seit *Nebuchadnezzar*. Auch dort findet man einige Ziegel mit dem Namen *Nabonid's*. Hier wahrscheinlich starb *Alexander*. Der Hügel enthält viele griechische und parthische Gräber, deren einige Goldschmuck einschliessen.

5. Der Hügelzug im Osten des *Kasr*, *el-Humeirâ* genannt, الحُمَيْرَا, Deminutiv von الحَمْرَا, war wahrscheinlich einer der vom Palaste abhängigen Tempel.

6. Der unter dem Namen *el-Heimar* bekannte Hügel, d. i. الأَحْمِير, Deminutiv von الأحمر, der röthliche, war ein von *Nebuchadnezzar* ausserhalb *Babylons* erbauter Tempel. Er scheint nicht zur Stadt gehört zu haben. Wir haben dort eine Woche lang Ausgrabungen gemacht, ohne in dem Hügel selbst etwas Anderes zu finden, als rothe ungebrannte Ziegel und Backsteine ohne Inschriften. Auf dem benachbarten Hügel *el-Bender* fanden wir einen schwarzen Stein mit sehr schöner Keilschrift.

7. *Ker Porter* hatte schon auf dem rechten Euphratufer Ruinen entdeckt und sie für Reste eines Palastes gehalten. Wir haben sie wiederum besucht; sie sind völlig unbedeutend. Die Tumuli, der *Tell Ghazel*, der *Tell Scheitese*, sind so wenig characterisirt, dass sie sehr wohl die Ueberbleibsel späterer Gebäude sein können. Zu bemerken ist indessen, dass in der ganzen Gegend sich Ziegelschichten tief unter dem jetzigen Boden finden, und diese sind ohne Zweifel babylonischen Ursprungs. Zuweilen werden diese Fundgruben auch von den Backsteinsuchern (صَحَار) ausgebeutet.

8. Der grösste Theil *Babylons* lag auf dem heutigen Westufer des Euphrat, und auch dieses stimmt ganz mit *Berosus'* Berichten überein. Die Ruinengruppen des *Kasr* sind von *Nebuchadnezzar* zur schon bestehenden *Babylon* hinzugefügt. Es ist nirgend von *Herodot* gesagt, dass der Strom die

1) Ich bediene mich dieser Namen, weil sie allgemein bekannt sind. Die eingeborenen Araber, die Alles im Deminutiv bilden, nennen den *Kasr* مَجَلِيلِيَّة, örtliche Aussprache für مَقْلُوبِيَّة, Deminutiv von مَقْلُوبَة, und unsern *Mudjélibe* بَابِل.

Stadt in zwei gleiche Theile zerschnitten; noch weniger hat die Annahme Grund, dass diese Hälften vollkommene Rectangel gewesen, wie man dieses so schön auf den Karten sieht. Im Gegentheil, der Euphrat bildete eine Art Diagonale, wie dies auch aus Herod. I, 180. hervorzugehen scheint.

9. Der *Birs Nimrud*, das einzige Grossartige, was von Babel noch übrig ist, ist *Borsippa*, wie dieses schon vermuthet ward. Aber ich gehe weiter und behaupte, auf manche Gründe gestützt, dass Borsippa nur ein Theil Babels war, wie Westminster ein Theil Londons ist. *Strabo*, der von Borsippa als von einer eigenen Stadt redet, schrieb zu einer Zeit, als Babylon schon nicht mehr existirte. Dieses Borsippa ist sowohl der *Thurm von Babel*, als der achttückige Bau, den noch Herodot bewundern konnte. — Wir wissen aus dem Talmud, der immerhin das älteste noch vorhandene, in dieser Gegend geschriebene Buch ist, dass Borsippa für die Stelle gehalten wurde, wo die Sprachverwirrung stattgefunden. Es giebt mehrere sehr bekannte Stellen, die Babylon mit Borsippa fast identificiren und die Sie auch bei Buxtorf finden. — Ausserdem finde ich in Borsippa, בורסיפא der Rabbinen, weiter nichts als den „*Sprachenthurm*“. Der Name findet sich in Khorsabad nach Rawlinson so geschrieben: $\equiv \equiv \equiv \equiv \equiv \equiv \equiv \equiv \equiv \equiv$. בר ist für mich aus
bart sip

בר entstanden, und wirklich hat die grosse Londoner Inschrift einmal $\equiv \equiv \equiv \equiv \equiv \equiv \equiv \equiv \equiv \equiv$. בר ist chaldäische Formation für בצר. Rawlinson hat nachdem ich ihm diese Etymologie auseinandergesetzt, gesagt, dass das erste Zeichen des Namens der Inschrift von Khorsabad die Idee *Thurm* ausdrücke. Mag meine Ableitung richtig oder falsch sein, der Sinn bleibt derselbe. — Rawlinson identificirt ברספ, babyl.: $\equiv \equiv \equiv \equiv \equiv \equiv \equiv \equiv \equiv \equiv$, mit ספרים, *Thurm von Sippara*. Ich würde diese Combination, wenn ich sie annähme, eher durch den *λάνος τῶν Σικκαρηνῶν* wiedergeben. Doch findet man nicht ברספ, sondern ברספ. *Sippar* ist dagegen, bis auf Weiteres, *Niffer*. — Es ist zu bemerken, dass Babylon und Borsippa sehr häufig zusammen erwähnt werden, und dass Nebuchadnezzar in seiner Votivtafel diese Städte fast auf gleichem Fusse behandelt. Ich glaube, dass die Schule der Babylonier gerade dort war, während ich die *Hipparemer* nach Niffer, und die *Orchoemer* nach Warka setze. — Die heutigen Ruinen des Birs Nimrud deuten auf eine Tempelstadt hin. Der Name *Birs* ist offenbar ein Ueberbleibsel des alten Namens. Der *Nimrud* darf nicht Wunder nehmen; er hat Alles gethan, ist an Allem Schuld. Was das *Buran Shishorn* des trefflichen Ker Porter anbelangt, der dorthin Borsippa verlegte, so habe ich mir an Ort und Stelle selbst, am Hügel, den der Reisende bezeichnet, Mühe gegeben, den Namen zu entdecken; kein Mensch kannte denselben, wohl aber den viel ansprachloseren تل أسود. Wenn man den Arabern die Frage etwas falsch stellt, ist man sicher, betrogen zu werden; sie sagen zu Allem ja! Willen Sie, dass ich Ihnen ein *Kiel* in Babylon wiederfinde? Nichts ist leichter. Man hat nur einen Beduinen zu fragen: اسم هذا الكيل, und man bekommt zur

Antwort: *بلي يا سيدى اسمه كيل*. Das *Bursa* von *Rich* ist ebenso entstanden, wie er es selbst anzudeuten scheint.

An Königsnamen ist, wie Sie wissen, der Boden Babylons nicht reich. Fast alle Stempel tragen den Namen *Nebuchadnezzar's*, wenige den *Nabonid's*. Diese letzteren sind sehr schwer zu lesen; der Name des Vaters, der auch hier nicht als König erscheint, ist noch nicht entziffert. Ich lese den Titel: *Sohn Nimrod's* auf den babylonischen Ziegeln in der 5ten Zeile der siebenzeiligen Inschrift. Rawlinson bestreitet die Richtigkeit meiner Lesung, und es ist möglich, dass ich mich irre; doch soviel ist gewiss, dass man so lesen könnte. Ueberhaupt ist die unbestreitbare Wahrheit, dass die babylonischen Zeichen viele Werthe hatten, Schuld an einer grossen Verwirrung der Königsnamen. Ich kann darthun, dass eine Menge Namen, welche die Griechen uns überlieferten, eins und dasselbe sind und dass die Verschiedenheit nur in der verschiedenen Aussprache derselben Zeichen ihren Grund hat. So scheinen mir Namen wie *Teutamus*, *Eupalmus*, *Adrammelech* daselbe zu sein, bei *Sardanapal* und *Sarakus* bin ich davon überzeugt. So hat Daniel's *Belschazzar* vielleicht nur in einer andern Lesung eines Königsnamens seinen Ursprung, vielleicht in dem des *Neriglissor*.

Ich sammle auch Pehlewilegenden, nehme Abdrücke, soviel ich deren bekommen kann. Indessen ist der Orient jetzt nicht gemacht, um viel zu studiren. — Die Unkenntniss des Volkes und der Gelehrten ist schrecklich. Bei den Juden ist das Adenken an ihre babylonischen Schulen ganz geschwunden; ihre Bücher kommen ihnen aus Livorno und Wien. Einen Damm von Büchern könnte man heute schwerlich aufwerfen. Die Christen, grösstentheils römisch-katholische Chaldäer, können nur arabisch, ihren Gottesdienst in neuchaldäischer Sprache verstehen sie nicht; auch ist es wahrlich nicht böser Wille der Priester, wenn sie ihr Volk in Dummheit erhalten.

In einigen Tagen denke ich wieder nach *Hilla* und von dort südlich zu gehn. Bei meiner grossen Entfernung von Deutschland ist mir jede wissenschaftliche Verbindung daselbst höchst erwünscht, und wenn irgend Jemand von mir über eine Frage Aufschluss verlangt, werde ich alles Mögliche thun, um zu einem Resultate zu gelangen ¹⁾.

Aus einem Briefe des Dr. P. Bötticher

an Prof. Fleischer.

London, 15. März 1853.

— Ich habe in London viel zu thun gefunden. *Cureton* ist indessen fleissig gewesen, hat die syrischen Evangelien, die Fragmente des Bardesanes und Melito und den einen Theil der Chronik des Johannes von Ephesos bereits gedruckt und bereitet Ausgaben von der syrischen Uebersetzung der clementinischen Recognitionen (die lateinische Ausgabe des guten Rufus ist

¹⁾ Prof. *Olshausen* in Kiel ist gern erbötig, wissenschaftliche Anfragen und Mittheilungen an Hr. Dr. *Oppert* zu befördern.

recht hübsch origenisirt) und der neutestamentlichen Apokryphen vor. Auch die Homilien Jacobs des Persers und die bei Assemani nicht gedruckten Acta martyrum persicorum denkt er herauszugeben. Ich kann seine warme herzliche Freundschaft und Theilnahme für mich gar nicht genug rühmen. *Tuttlberg* hat die Tetraplarversionen und Euseb. Hist. eccl. I—V in der syrischen Uebersetzung abgeschrieben. Ich selbst habe ausser einigen kurzen grammatischen Sachen aus dem sechsten Jahrhundert des Titus von Bostra vier Bücher gegen die Manichäer, die Gnomen des Bischofs Xystos von Rom (aus acht Hdschr. Saec. V—IX; auch mit diesen Gnomen hat Rufin bekanntlich sein Wesen getrieben), etwa 20 Bogen Fragmente aus vornicaenischen Kirchenvätern, namentlich eine Reihe zwischen den Bischöfen von Rom und Alexandrien gewechselter Briefe, höchst umfängliche und bedeutende Bruchstücke aus Diodoros von Tarsos und Nestorios, mehrere Sammlungen *Canones* und einiges Kleinere zu London abgeschrieben; in Paris die syrische und arabische Didaskalia, d. h. Apost. constit. I—VI, behufs einer neuen Ausgabe des griechischen Textes, für welche ich auch die griechischen Codices vergleiche. Leider hinderte mich Unwohlsein, die echten Acten der einen cyprianischen Synode zu Carthago und Pseudoclementina inedita, die für mich das Wichtigste sind, was mich das gute Glück hat finden lassen, abzuschreiben; sie stehen in einem verborgenen Winkel einer Hdschr. Meine Pariser und Londoner Abschriften sind mehreremale sorgfältig mit den Originalen verglichen worden. Jetzt copire ich das bekannte (d. h. معروف بالاسم) nabathäische Werk über Acker- und Gartenbau, von dem leider nur anderthalbhundert Seiten, aber zum Glück eng und klein geschriebene Quartseiten im Original erhalten sind. Ein Theil des Materials scheint mir noch aus der heidaischen Zeit. Ein echtes Stück semitisches Lebens lernen wir auf jeden Fall dadurch kennen und bekommen bedeutende Fragmente von des Augustus Leibarzt Demokrates und von Apollonios von Tyana in den Kauf. Als Hilfsmittel für sein Verständnis muss die syrische Uebersetzung von Galens Simplicis VI—VIII sammt ihren arabischen Randglossen mit mir wandern. Dann nehme ich — versteht sich: أن شاء الله — noch den pseudoplatonischen Dialog Erosthros und die an König Chosrù gerichtete Logik Pauls des Persers mit. Für die mir sehr am Herzen liegenden Apokryphen des A. T. durch Vergleichung der Londoner sehr alten Hdschr. ihrer syrischen Uebersetzung etwas zu thun wird kaum die Zeit zureichen. Hoffentlich finde ich so viel Subscribenten, um den Druck dieser Anecdota syriaca gleich nach meiner Rückkehr in die liebe deutsche Heimath beginnen zu können; ich denke, es soll ein kleiner Foliant von etwa 600 Seiten werden.

In Paris ist auf der Bibliothek sehr viel Berberisches. Die hier gedruckten Bibelübersetzungen, nach denen Newman seine Grammatik gearbeitet und auf welche ich mich so sehr gefreut hatte, hat noch kein Berber verstanden: Richardson hat sich nach seinen mir vorliegenden Briefen alle ordenkliche Mühe gegeben, Jemand zu finden, dem die Sprache dieser Manuscripte verständlich wäre, aber vergebens. — Ueber *Koelle's* umfassende lexi-

calische und grammatische Sammlungen für die afrikanischen Sprachen berichte ich Ihnen nächstens ausführlich.

Aus einem Briefe des Hrn. H. G. Weigle, Missionar in Bettigherry bei Dharvar, im südl. Mahratta,
an Prof. Fleischer.

Dharvar, 28. Oct. 1852.

— Der Oberrichter der Englischen Krone (Lord Chief Justice) in Bombay, Sir *Erskine Perry*, hat kürzlich einen kleinen Beitrag zur indischen Sprachgeographie mit einer *Sprachkarte* geliefert, welcher in der nächsten Nummer des *Bombay Journal* veröffentlicht werden soll. Sir Erskine ist ein Mann von vielem Talent und hat während seines Aufenthalts in Indien theils durch seine hohen Verbindungen, theils durch eigene Reisen in fast alle Gegenden Indiens vielfach Gelegenheit gehabt, sich wohl zu unterrichten. Diess hat ihn in den Stand gesetzt, die Sprachgränzen, namentlich für das südliche Indien, genauer anzugeben, als diess bisher geschehen war.

Dabei hat er einige Punkte in Anregung gebracht, über die wenigstens ich anderer Meinung sein muss, und über welche mir eine Entscheidung — woher sie auch komme — willkommen sein würde. 1) Erstens hat er die Behauptung Lassen's (und Rask's), dass das *Cingalesische* zu den Deccan-Sprachen gehöre, nachgeschrieben. Wie Rask diess hat behaupten können; das kann ich nicht begreifen; ich selbst verstehe zwar nicht Cingalesisch, aber ich habe eine Cingalesische Grammatik durchgearbeitet und mir Auszüge daraus gemacht, und nirgends, so viel ich urtheilen kann, einen Anklang an irgend eine Deccansprache (alle fünf sind mir der Grammatik und dem Wortschatze nach bekannt, ob ich gleich nur Eine, das Canaresische, rede) gefunden. Ich muss also der allgemeinen und mit keinen Gründen unterstützten Behauptung eine eben so allgemeine Verneinung entgegenstellen. Vielleicht dient diess dazu, eine nähere Erörterung und endliche Entscheidung dieser Frage hervorzurufen.

2) Dagegen habe ich zweitens die Versicherung zu geben, dass die Verwandtschaft der Gond-Sprache mit den Deccan-Sprachen als entschieden zu betrachten ist seit der Erscheinung der Sprachproben von *Manger* im *Bengal As. Journal* 1847; und zwar ist diese Verwandtschaft eine sehr nahe und durchgängige, so dass eine vergleichende Grammatik der Deccan-Sprachen von der Einreihung des Gond als Nr. 6 (so wie des Badaga als Nr. 7) in die Reihe der in Lassen's *Ind. Alterthumskunde* S. 362 genannten Sprachen Nutzen ziehen könnte. Ich habe jene Sprachproben gründlich durchgearbeitet und kann deshalb das Gesagte verbürgen.

3) Sir Erskine Perry berührt auch die Frage über die Verwandtschaft der Deccanischen Völker mit den Tatarischen; eine Frage, in Beziehung auf welche Sie in Ihrem Jahresberichte (*Zeitschr.* IV, S. 77) zu peremptorisch abgeschlossen zu haben scheinen. Ich gebe zu, dass eine Verwandtschaft statt-

findet, aber eine solche, wie die zwischen Semitischen und Indogermanischen; keine nahe und in die Augen springende, und keine durchgängige; keine solche, die uns berechtigen würde zu sagen, die Dravidavölker seien eingewanderte Tataren. — Ich sage dieses mit Bedacht, obgleich ich Ihnen leicht eine Menge einzelner Wörter angeben könnte, welche recht auffallend zusammenklingen, und sogar einzelne Erscheinungen in der Formenlehre sowohl, als namentlich in der Lautlehre, sich recht schön parallelisiren lassen. Dagegen wird es immer unmöglich bleiben, das Pronomen und die Zahlwörter in beiden Sprachfamilien zu identificiren (mit Ausnahme des Magyarischen *én* (= ego), welches an unser alt-dravidisches *ān*, *ēn* anklingt, und der Zahl *vier*, welche in manchen Tatarischen Sprachen an unser *nāl*, *nālku* erinnert). Aber solche Einzelheiten sind doch nicht die Quadersteine, auf welchen in unserem Jahrhunderte ein vergleichendes Sprachgebäude sich errichten lässt.

4) Von der Sprache der *Maledivischen* Inseln habe ich in meinem in der D. M. Zeitschrift abgedruckten Aufsätze (II, 261) vermuthet, dass sie dem Malayischen Sprachstamme (wie derselbe durch W. v. Humboldt in seinem Werke über die Kawi-Sprache im weitesten Umfange festgestellt worden ist) angehören möchte. Ich sehe aus Lassen S. 206, dass diese Sprache für verwandt mit dem Cingalesischen gehalten wird. Diess wage ich nicht zu entscheiden. [Die Bemerkung von Lassen, dass das ältere Alphabet mit Deccanischen Alphabeten zusammenstimme, kann ich dagegen bestätigen; ich denke, Lassen hätte statt „mehrere Consonanten“ „alle“, oder doch „fast alle“ sagen dürfen. Das Malayālam-Alphabet ist (wie es auch die geographische Lage erwarten liess) dasjenige, welches dem Maledivischen am nächsten steht.] Nur dieses kann ich aus ahermaliger Durchsicht des Christopher'schen Glossars (*Journal of the Royal Asiat. Soc. Vol. VI, 42*) versichern, dass sich unter den dort gesammelten Wörtern auch nicht ein einziges den Deccan-Sprachen angehöriges befindet, während mehrere Sanskritischen Ursprungs sich dasselbst erkennen lassen.

5) Auf Veranlassung dieser Maledivischen Sprache berührt Sir E. Perry den von Crawford in seinem neuen Werke über das Malayische angeregten Streit über die Ausdehnung der Malayischen Sprachfamilie. Diesen Streit werden ohne Zweifel geschicktere und befugtere Hände, als die meinigen, ausfechten; ich möchte nur sagen, dass es mir scheint, es könnten leicht beide Theile Recht haben. Nämlich — wenn ein so gewaltiger Geist wie W. v. Humboldt das Verschiedenartigste und Entlegenste mit wunderbarem Scharfblick combinirt, so ist diess offenbar für einen Gewinn zu halten. Auf der anderen Seite wird eine Scheidung dessen, was Crawford als nicht zusammengehörig zu trennen beantragt, für das genauere Einzelstudium gewiss ihre Früchte tragen. Aber diesen Satz wende ich auch auf das oben berührte Verhältniss zwischen den Tatarischen und den Deccan-Sprachen an. Mögen Humboldt (wenn wir deren haben) immerhin so weit generalisiren, dass die wesentliche Einheit des Sprachtypus dieser so weit entlegenen Idiome zu Tage kommt; uns Anderen frommt es zunächst mehr, die grosse Verschiedenheit, welche denn doch obwaltet, festzuhalten, und durch treues Individualstudium der Generalisation sichere Wege zu bahnen.

Aus einem Briefe des Prof. Graf

an Prof. Brockhaus ¹⁾).

Meissen, 22. Febr. 1853.

Zu meiner Uebersetzung hatte ich die Ausgabe mit Commentar am Rande von Calcutta 1828 (lithographirt); als Beihülfe hatte ich noch ein Dresdner Manuscript und ebenfalls von Dresden den Text mit türkischem Commentar von Schem'ji; erst in der zweiten Hälfte erhielt ich noch von Berlin den persischen Commentar von Sururi, den ich mir vollständig abgeschrieben habe. Seitdem habe ich mir noch die 1791. 95 in Calcutta gedruckte Gesamtausgabe der Werke Sadi's, 2 Bde. fol. angeschafft. In meiner Ausgabe habe ich die Idee, nicht blos den Text, sondern auch einen persischen Commentar oder besser persische Scholien dazu herauszugeben. Für den Text habe ich nun zur Vergleichung und vergleiche ich auch durchgängig: 1) die Calcuttaer lithogr. Ausgabe, deren Text sich mir schon als der am wenigsten correcte erwiesen hat; 2) den weit correcteren Text der gedruckten Gesamtausgabe; 3) den Text des Sururi, der durch Angabe von Varianten sich als einen kritisch revidirten zu erkennen giebt, und den ich als Hauptgewähr betrachte; 4) den Cod. Dresd. Nr. 8; 5) den Cod. Dresd. Nr. 154 Text mit türkischem Commentar. — Der persische Commentar Sururi's enthält sehr vieles zur Erklärung Wichtige, zur vollständigen Herausgabe eignet er sich aber schon durch seine Form nicht, da Text und Erklärung darin (wie in andern solchen Commentaren) ein Ganzes bilden, und er enthält auch manches Unnütze oder begnügt sich zuweilen statt aller Erklärung mit einer türkischen Uebersetzung. Ich nehme daher nur das Brauchbarste und Zweckmässigste heraus, fülle die Lücken durch Erklärungen aus dem Randcommentar der Calcuttaer Ausgabe, in dem sich manches Gute und Richtige findet, aus, und nehme für die Erklärung einzelner Wörter und zusammengesetzter Ausdrücke noch den Borhani Qati zu Hülfe, um so einen möglichst vollständigen, fortlaufenden Commentar zu bilden, der unmittelbar unter den Text auf jeder Seite gedruckt werden soll; einige, aber nur die wichtigsten, Varianten werde ich dabei angeben.

Berichtigung.

In Gildemeister's Bibliothecae Sanscritae specimen S. 188 findet sich im Verzeichniss derjenigen Inder, welche sich in unsern Tagen um Herausgabe oder Erklärung von Sanskrit-Werken verdient gemacht haben, auch Mallāṭa angeführt; in der Note wird dazu bemerkt, dass der Name wohl eher Lāṭa sei und denselben Menschen bezeichne, welcher an einer andern Stelle Vārāṭa heisse. Mallāṭa oder vielmehr Çrimal Lāṭa wird auf den Titeln der Calcuttaer Ausgaben des Kirātārjunīya (Gildem. 231), des Mānavadharmas:

1) Der gelehrte und gewandte Uebersetzer des Bustan von Sadi beabsichtigt, wie ich zufällig erfuhr, eine kritische Ausgabe des Originals drucken zu lassen. Er theilte mir auf mein Befragen darüber das Obige mit. Brs.

çâstra (427), des Vīramītrodaya (463) und der Dattakamīmāṇsā (495) und vara lāṭa auf dem des Daya-bhāga (490) als derjenige genannt, auf dessen Befehl oder Willen der Druck veranstaltet ist; an der ersten Stelle hat er den unmittelbar folgenden Beisatz nṛpa, an der zweiten padāṅkita-nṛpati, an der dritten mahādhīrāja-nṛpati, an der vierten narendra, an der fünften nṛpa. Da Hr. Gildemeister S. 63 ausdrücklich auffordert: Quis autem fuerit Mallātas ille cujus jussu editio facta est, ab aliis edoceri cupio“ und ich mich nicht erinnere, dass jemand dieser Aufforderung entsprochen, so erlaube ich mir zu bemerken, dass es niemand anders ist, als der englische Gouverneur von Indien, der als Lāṭa, womit das englische Lord transcribirt (ٲمر) ist und „König“ u. s. w. womit Governor übersetzt ist, also als Lord Governor bezeichnet ist; vara, welches die englischen Lexica durch best, excellent übersetzen, scheint den Titel His Excellency ausdrücken zu sollen; Lāṭapadāṅkita-nṛpati heisst „der mit dem Worte Lord bezeichnete König“ (Gouverneur) ¹⁾.

Th. Benfey.

Aus Briefen an Prof. Fleischer.

Von Dr. Sprenger.

Calcutta, d. 5. Febr. 1853.

— „Sie erhalten durch die neueste Ueberlandpost ein Ex. des Sikandar-nāmaḥ bahṛī und den ersten Bogen eines Wörterbuchs der wissenschaftlichen Terminologien, das ungefähr so gross wie der Kāmās werden und die Definitionen der besten Autoren enthalten soll, — eine Art von Encyclopädie ²⁾. Von meinem Kataloge (Ztschr. VI, S. 405, Z. 1 u. 2)

1) Ich erlaube mir bei dieser Gelegenheit eine ähnliche Berichtigung vorzuschlagen. In dem Nachtrage (Emendanda, am Ende der Vorrede) zu dem „Index Indorum, qui nostra aetate de edendis vel interpretandis libris sanskritis meruerunt“ führt Hr. Gildemeister den Namen Kālīja an. Ich glaube aber, dass dies nur die indische Transcribierung für das englische College ist. Auf dem Titel des Çiçupāla-badha (G. Nr. 234) steht: nagare kalikattākhye kālījasya 'athaca 'ājāyā oyilsensabevasyāpi sāhityena pūrvārdham .. çri Vidyākara-miçreṇa çodhitam, d. h. In der Calcutta genannten Stadt, auf Befehl des College (of Fort William), unter Beistand des Herrn Wilson, wurde die erste Hälfte edirt von Vidyākara-miçra. Brockhaus.

2) Beide sind richtig eingegangen. Das Sikandar-nāmaḥ bahṛī, bis jetzt die erste Hälfte, bildet Vol. XVI. No. 43 der Bibliotheca indica, mit dem

Sondertitel: خردنامه اسکندری مسمی بسکندرنامه بحری Khirad-nāmahū

iskandary, also called the Sikandar-nāmahū bahṛī, by Nitzāmy. Ed. by Dr. A. Sprenger, and Aga Mohammed Shooshterec. Fasc. I. Calc. 1852. 96 SS. gr. 8. V. 1—1935. Es ist identisch mit dem von Erdmann, De expeditione Russorum Berdaam versus, S. 24, und Spiegel, Die Alexandersage bei den Orientalen, S. 47 ff., beschriebenen Ikbāl-nāmaḥ iskandari (Ztschr. VI, S. 405, Z. 13 f.), — also die geistliche Alexandereide, — wie wohl im Einzelnen mit vielen Abweichungen von dem Ikbāl-nāma des Cod. Dresd. Nr. 1, wie ich das fünfte der darin enthaltenen Gedichte nach einer innern Ueberschrift gegen den in der Hdschr. an der Spitze

sind nun 170 Seiten gedruckt; sie enthalten biographische Artikel über persische Dichter. Zunächst werden nun etwa 100 Seiten dergleichen Artikel über Urdu-Dichter folgen, und dann Notizen über ungefähr 500 persische Diwane und Mathnawi's von Sa'f's a. A.

Calcutta, d. 5. März 1853.

— „Ich habe so eben eine Stelle in Sohayly's (st. im J. d. H. 581, Chr. 1185—6) Commentar zu Ibn Ishâk gefunden, die, wenn ächt, be-

des Ganzen stehenden äussern Titel, in meinem Katalog genannt habe (s. *Spiegel* a. a. O., S. 48). Uebereinstimmend mit diesem Dresdener Ikbâl-nâma fängt unser Hîrad-nâma so an:

خرد هر کجا گنجی آرد پدید بنام خدا سازد آنرا کلید

wo uns gleich in dem ersten Worte die Ursache jener letztern Benennung entgegentritt. Im Wesentlichen stimmt hiermit auch H.-Ch. überein, wenn er unter اسکندر نامه Nr. 684, خرد نامه Nr. 4686, und خمسة النظامی

Nr. 4803 das Hîrad-nâma mit dem Iskandar-nâma identificirt; denn nach der Ordnung, in welcher er in dem letztgenannten Artikel die Theile des Fünfers aufzählt, versteht er unter Ikbâl-nâma die heroische, unter Iskandar-nâma = Hîrad-nâma die geistliche Alexandreide; und so giebt er auch unter اقبال نامه Nr. 1035 als ersten Halbvers dieses Gedichtes den an, welcher in *Spiegel's* Chrestom. pers. S. 53 als der erste des Iskandar-nâma (d. h., gleichbedeutend mit Saraf-nâma, der heroischen Alexandreide) erscheint. Dabei bleibt nur zu erklären, wie H.-Ch. unter Nr. 684 als ersten Halbvers seines Iskandar-nâma, d. h. unseres Ikbâl-nâma, seines und unseres Hîrad-nâma, ein Hemistich angeben kann, das wir weder hier

noch dort finden: خدایا تو (توی ۱) بنده را دستگیر. Ein Schwanken in der Benennung der beiden Gedichte zeigt sich auch in der Dresdener Handschrift, welche, wie angedeutet, in den äussern Ueberschriften die von ihr vorangestellte geistliche Alexandreide Saraf-nâma (ein Titel, den H.-Ch. keinem dieser beiden Theile giebt), die nachgestellte heroische, in Uebereinstimmung mit H.-Ch., Ikbâl-nâma nennt; ebenso heisst die erstere Saraf-nâma in zwei Hdschr. der öffentl. kaiserl. Bibliothek in St. Petersburg (s. Catalogue des manuscrits et xylographes orientaux etc. Nr. CCCXLI u. CCCXLIII). — Der Grund und die Beziehung des andern Namens, Sikandar-nâma bahî, Alexandreis maritima, hoffen wir später von den Herausgebern selbst zu erfahren. Die von Dr. Sprenger zuerst im Gullistân durchgeführte Interpunction (Ztschr. VI, S. 447) ist hier, allerdings zum Vortheil eines schnellen und sicheren Verständnisses des nicht leichten Dichters, wiederum angewendet. — Der „Enthüller der wissenschaftlichen Runstörter“ (Kaššâf i'fihâbât al-funûn), im J. d. H. 1158 (Chr. 1745—46) vollendet von Muḥammad 'Alî Bin Saiḥ 'Alî, enthält in zwei Abtheilungen erst die arabischen, dann die persischen Terminologien. Der auf dem ersten Bogen begonnene Prodrôm (Muḥaddima) handelt über das Wesen und die Eintheilung der in Schriftwerken niedergelegten Wissenschaften überhaupt. Vorläufer dieses vielversprechenden Thesaurus sind die von Dr. Sprenger in der Bibliotheca indica, Vol. VI, No. 21, Calc. 1849, herausgegebenen beiden kleinern Werke: Kitâb huddû an-nahw, Buch der grammatischen Definitionen, von 'Abdallâh al-Fâkihî, und Iršâd al-kâsid ilâ asna 'l-makâ'id, Leitung des Strebenden nach den glänzendsten Zielen, — eine hodegetische Encyclopädie der Wissenschaften mit Angabe der Hauptwerke, — von Samsaddin Muḥammad bin Ibrâhîm Bin Sa'id al-Anṣârî (H.-Ch. Nr. 488).

weist dass Bahyrâ, wie ich in meinem Leben Mohammad's ausgesprochen habe, in Makkah war, was von Ihnen und Hrn. Wüstenfeld bestritten worden ist ¹⁾. Da mir diese Stelle in meinen Bemerkungen über diesen Gegenstand im 21. Bande des Journal of the Asiat. Soc. of Bengal ²⁾ entgangen ist, würden Sie mich verpflichten, wenn Sie dieselbe in die Zeitschrift einrücken liessen:

وخديجة بنت خويلد كما ذكر كانت تسمى في الجاهلية والاسلام
الناهرة، في سير التيمي أنها كانت تسمى سيدة نساء قريش وأن النبي
صلى الله عليه وسلم حين أخبرها بكبريل ولم تكن سمعت باسمه قط
ركبت إلى بحيرا الراهب واسمه سرجس فيما ذكر المسعودي فسألت عن
جبريل فقال قدوس قدوس يا سيدة نساء قريش أتى لك بهذا الاسم
فقلت بلى وأين عمى محمد أخبرني بأنه يأتيه فقال قدوس قدوس ما
علم به إلا نبي فإنه سفير بين الله وأنبيائه وأن الشيطان لا يجترى أن
يمثل به ولا أن يتسمى باسمه

„Khadygah, die Tochter des Chowaylid, wurde, wie erzählt, im Heidenthum und im Islam die Reine genannt. In der Prophetenbiographie des Taymy steht, dass man sie die Herrin der Korayschiten-Frauen nannte, und ebendasselbst wird Folgendes erzählt: Als ihr der gesegnete Prophet von Gabriel Kunde gab, dessen Namen sie früher nie gehört hatte, ritt sie auf einem Kameel zum Mönch (oder Einsiedler) Bahyrâ, der nach Mas'âdy Sergius hieß, und befragte ihn über Gabriel. Da sprach er: „Heilig! Heilig! o Herrin der Korayschiten-Frauen! Woher hast du diesen Namen?“ Sie antwortete: „Mein Gemahl und Verwandter, Mohammad, hat mir verkündet, dieser Gabriel komme zu ihm“. „Heilig! Heilig!“ sprach jener wieder; „nur ein Prophet hat ihn in Erfahrung bringen können, da er Botschafter zwischen Gott und seinen Propheten ist und der Teufel weder seine Gestalt noch seinen Namen annehmen wagt.“

Diese Stelle ist sehr wichtig. Wenn wir von Khadygah's Ritt, ihrer Unbekanntschaft mit dem Namen Gabriel und dem Zwiegespräche zwischen ihr und Bahyrâ, als von einer in solchen Ueberlieferungen gewöhnlichen Einkleidung, absehen, so bleibt doch immer die Thatsache übrig, dass Sergius in Makkah war und dass er Mohammad und seine Familie und Hausfreunde überredete, seinen aufgeregten Gemüthszustand und seine Anfälle göttlichem

1) Ztschr. VI, S. 457 u. 458.

2) Auch besonders abgedruckt unter dem Titel: Mohammad's Journey to Syria and Prof. Fleischer's Opinion thereon. By Dr. A. Sprenger. 18 SS. gr. 8. Da ich im Auftrage des Herrn Vfs. mehrere Exemplare davon an Orientalisten vertheilt und versendet habe, so darf ich hoffen, dass nun einer der unbetheiligten Fachgenossen in dieser Ztschr. sein Urtheil über die in jener Gegenschrift aufgestellten Gründe und dabei auch über die Beweiskraft der obigen Ueberlieferung abgeben wird.

Einflüsse und nicht dem Teufel zuzuschreiben. Siehe mein *Life of Mohamad*, S. 108.“

Von Herrn M. Amari ¹⁾).

Paris, d. 11. April 1853.

— Seit zehn Jahren sammle ich Materialien zur Geschichte der sicilischen Araber. Die Bibliotheken von Paris, London und Oxford habe ich selbst, die von Leyden und Gotha durch die aufopfernde Gefälligkeit ausgezeichneten Orientalisten für meine Zwecke ausgebeutet; ich habe eine Petersburger Handschrift copirt, mir die Abschrift einer andern im Escorial und wichtige Auszüge aus Tunesischen Mss. verschafft, überhaupt alles von arabischen Autoren über Sicilien und die sicilischen Araber Geschriebene, so wie die prosaischen und poetischen Werke dieser letztern selbst zusammenzubringen gesucht. Nach Erreichung des möglichen Grades von Vollständigkeit zog ich aus meinen Quellen eine Geschichte des arabischen Sicilien, die jetzt in Florenz gedruckt wird. Nun bleibt aber noch für urkundliches Quellenstudium der Text jener Materialien selbst herauszugeben. Diese *Bibliotheca arabico-sicula* würde nach dem Obigen eigentlich zwei Abtheilungen enthalten: arabische Schriften über Sicilien und Werke sicilischer Araber; mein Streben geht indessen nur auf die Herausgabe der ersten Abtheilung, die einen aus arabischen Textstücken bestehenden Octavband von etwa 650 Seiten — Format und Druck wie von Dozy's *Ouvrages arabes* — ausmachen würde. Die zweite Abtheilung betreffend, so liesse sich höchstens an die Veröffentlichung des dichterischen Theiles denken, der doch schon einen starken Band füllen würde; die prosaischen Schriften, z. B. das *Solwân* von Ibn-Zafer, die *Anbâ nodjabâ 'l-Abnâ* desselben u. a., könnten theils ungedruckt bleiben, theils, wie namentlich die *Anbâ*, später besonders oder auch bloss in Uebersetzung herausgegeben werden. — Jene erste Abtheilung würde enthalten: geographische Bruchstücke, darunter die Beschreibung Siciliens von Edrisi nach Pariser und Oxforder Hdschr., etwa 60 SS.; Auszüge aus Ibn-el-Athîr, das Ausführlichste, was wir über die Geschichte Siciliens besitzen, etwa 110 SS.; Beiträge dazu aus *Kiâdh-en-nofûs*, Ibn-Abi-Dinâr, der Fortsetzung des Eutychius, *Kitâb-erraudhatein*, der Chronik des Kelaun, Ibn-Werdân, Tidjânî u. A.; die bedeutend vermehrten Berichte Nowairî's neben denen Ibn-Chaldûn's; die Lebensbeschreibungen von 120 sicilischen Arabern, aus verschiedenen Werken geschöpft, mit literargeschichtlichen und bibliographischen Nachweisungen; zum Schluss auf etwa 100 SS. die Schutz- und Freibriefe der Araber auf Sicilien unter normännischer Herrschaft. — Die Frage, ob auch aus den schon veröffentlichten Werken Ibn-Challikân's, Ibn-Djobair's und Hadji-

1) Derselbe gelehrte Sicilianer, welcher im *Journ. asiat.* Dec. 1845, Jan. u. März 1846, die erste Notiz über die seitdem so trefflich von Wright bearbeitete Reisebeschreibung Ibn Gubair's und die ersten Proben daraus gab. Schon damals (März 1846, S. 208) kündigte Herr Amari eine Geschichte des moslimischen Sicilien und eine arabisch-sicilianische Bibliothek an, über welche obiger Brief nun Näheres beibringt.

Chaffa's, aus den *MarAsid el-ittilâ* und dem *Bajân el-moghrib* das Betreffende aufgenommen werden soll, lasse ich offen. Durch den Wegfall der betreffenden Auszüge würden allerdings über 100 Seiten erspart, freilich aber die Sammlung an sich unvollständig werden.

Von Dr. Brugsch.

Kairo, d. 4. Mai 1853.

— Für meine demotischen Studien bot Alexandrien so gut wie nichts dar: von hieroglyphischen Denkmälern fand ich dort einige bisher unbekannte, jedoch nicht erhebliche Inschriften. Wie jeder Fremde, besuchte auch ich die Nadel der Kleopatra, aus den Zeiten Tutmes III., die Pompejussäule, welche wohl als der Mittelpunkt des alten Alexandrien anzusehen ist, die Katakomben (darunter eine erst vor Kurzem entdeckte, jetzt in einen Kuhstall verwandelte Gräberreihe nicht weit von der Pompejussäule), und ausserdem einige andere Monumente, die, ohne alle Inschriften, der Vermuthung ein weites Feld offen lassen. Unter ihnen schien mir der Beachtung besonders werth das Grundgemäuer der weltberühmten Bibliothek, etwa in der Axe der Verbindungslinie von der Nadel der Kleopatra nach der Pompejussäule, nicht allzu weit von dem grossen Frankenplatz gelegen. Diese Mauern sind von erstaunlicher Stärke und Dicke; aus den Trümmern und dem Schutt, worin sie vergraben lagen, hat man Steine mit hieroglyphischen, bis in die XVIII. Dynastie hinaufgehenden Inschriften, Säulenstücke und andere Ueberreste in Marmor, Granit und Kalkstein hervorgezogen, die wenigstens so viel beweisen, dass hier eines der stattlichsten Gebäude des Alterthums gestanden hat. — Auf der Reise von Alexandrien nach Kairo machte ich im Interesse der koptischen Litteratur einen Abstecher nach den Klöstern bei den Natron-Seen. Das Ergebniss war wenig befriedigend. Die Bibliotheken dieser Klöster sind gründlich ausgeleert; die wenigen noch vorhandenen Bruchstücke gehören der neuern Zeit an und sind liturgischen Inhalts. — Seit meiner Ankunft in Kairo, wo ich von unserem preussischen Generalconsul Herrn Baron v. Pentz mit zuvorkommender Gastfreundschaft in sein Haus aufgenommen wurde, habe ich eine Menge Excursionen nach Heliopolis, Gizeh, Saqara, Dahur, Massara, Tura u. s. w. gemacht. Obenan steht mein Aufenthalt im Hause des Herrn Mariette, mitten in den Ruinen des Serapeums. Herr Mariette hat mir in der verbindlichsten Weise die noch vorhandenen Monumente mit Inschriften nicht nur gezeigt, sondern auch zur freiesten Verfügung gestellt. Meine demotischen Arbeiten finden die vollste Belohnung. Mehr als dreihundert, oft sehr lange Inschriften auf Stelen und Wänden gehen in ununterbrochener Reihenfolge von den Perserzeiten bis zu den letzten Ptolemäern herab und lehren mich die Apisperioden aus dem genannten Zeitraume, mit genauer Angabe der Regierungszeit der entsprechenden Fürsten. In Kairo beschäftige ich mich hauptsächlich mit der Erlernung des Arabischen; ausserdem studire ich die Bibliotheken des griechischen, armenischen und koptischen Patriarchen. Die letztgenannte, eigentlich der koptischen Kirche in Kairo angehörig, war noch nie zuvor einem Europäer zugänglich, und Sie sollen nach meiner Rückkehr

Wunderdinge davon hören. Durch Herrn Professor v. Kremer habe ich die Bekanntschaft des auch von Lane erwähnten Scheich Achmed gemacht und bin durch ihn in den Besitz einer werthvollen Sammlung arabischer und persischer Handschriften gekommen.

Ueber den Apiskreis.

Von

Prof. R. Lepsius.

„Ueber den Apiskreis“ ist die Ueberschrift des „dritten Nebenexkurses“ einer jüngst erschienenen Schrift des Herrn J. von Gumpach „Die Zeitrechnung der Babylonier und Assyrier“ betitelt. Da die vor kurzem erfolgte Aufdeckung der alten Apisgräber von Memphis in der Wüste von Saqâra durch Herrn Mariette nicht verfehlen kann, die Aufmerksamkeit der Gelehrten neuerdings auf diesen Gegenstand zu lenken, so dürfte es gerade an der Zeit sein, den bevorstehenden Untersuchungen über die zahlreichen in jenen Gräbern gefundenen ägyptischen Inschriften durch eine Zusammenstellung der von den Schriftstellern erwähnten Apiswechsel entgegenzukommen. Ich werde dies hier versuchen und daran einige andere den Apis und seine Periode betreffende Erörterungen anschliessen.

Wenn ich hierbei an den genannten Excurs des Hrn. v. Gumpach anknüpfe, so geschieht es, weil dieser Gelehrte bereits eins der wichtigsten auf den Apis bezüglichen Probleme, nämlich die chronologische Bestimmung der Epochen der 25jährigen Apisperiode, gelöst zu haben glaubt und ausdrücklich eine Prüfung seiner mit ungewöhnlicher Zuversicht dargebotenen Resultate hervorzurufen gewünscht hat. Das Ergebniss jenes Excurses wird in der Vorrede so zusammengefasst: „Er handelt über den Apiskreis, dessen Epochen nicht allein, in ihrer besonderen Beziehung zu unsrer Untersuchung, die astronomische Bestätigung des Jahres 527 v. Chr. als das der Eroberung Aegyptens durch Kambyzes liefern, sondern auch überhaupt vom höchsten Belang für die ägyptische Chronologie sind. Statt mich mit eitlem Mathematisirungen darüber zu begnügen, habe ich sie zu bestimmen gesucht; und in der That gefunden, dass sie an den 1. Thot oder den Anfang der ägyptischen Wanderjahre gebunden sind; dass wirklich die Feier des Apisfestes in den Jahren 223, 448 und 873 A. N., d. h. im Jahre 525 v. Chr. am 2. Januar, im Jahre 301 v. Chr. am 6. November, und im Jahre 125 n. Chr. am 23. Juli nachweislich gehalten worden ist; dass der Ursprung des Cyklus mit der Aere des Menephtes und der entsprechenden Epoche der Sothisperiode zusammentrifft; und folglich der wahre Zeitpunkt der letztern Epoche nicht, wie neuere Chronologen angenommen haben, das Jahr 1322, sondern das Jahr 1325 v. Chr. ist.“

Der Verfasser hat sich aber sowohl in der chronologischen Bestimmung aller einzelnen von ihm erwähnten Apiswechsel, als überhaupt in der Anwen-

dung dieser Daten zur Bestimmung der Apisepochen durchgängig geirrt, wie sich aus den folgenden Bemerkungen leicht ergeben wird.

Der erste Fall, den er (S. 166) bespricht, ist die Erscheinung eines Apis im Jahre der Rückkehr des Kambyzes aus Aethiopien (Herod. 3, 27). Er setzt diese Rückkehr in „das der Einnahme Aegyptens folgende Jahr.“ Die Einnahme geschah nach der bisherigen Annahme 525 vor Chr.; der neue Apis würde also 524 erschienen sein. Da sich aber, so schliesst er, die Erscheinung des Apis für das Jahr 525 nachweisen lässt, „so ist damit auch zugleich der astronomische Beweis geliefert, dass die Eroberung Aegyptens (in das zweite Jahr) vorher fiel,“ d. i. 527. Da die Erscheinungsfeier mit der Rückkehr des Kambyzes zusammenfiel, und die Eroberung Aegyptens nach dem Verfasser in das erste Jahr vor der Rückkehr fiel, so würde hiernach die Eroberung vielmehr auf 526 fallen müssen.

Der Beweis nun, dass die Erscheinung des Apis auf das Jahr 525 v. Chr. fiel, ist, vollständig wiedergegeben, folgender: „Aus den Darstellungen des Apis auf den Denkmälern, der ihm eigenen symbolischen Zeichen und den Zeugnissen griechischer und lateinischer Schriftsteller wissen wir, dass sich die Epoche unsrer Periode an das Neulicht des Mondes knüpft, jedoch so, dass sie ursprünglich auf den Sonnenaufgang fiel, welcher dem ersten sichtbaren Neulicht des Mondes unmittelbar folgte, im Verlauf der Jahrhunderte jedoch, weil 309 synodische Monate reichlich eine Stunde und 8¼ Minuten weniger als 25 Wandeljahre begreifen, sich mehr und mehr davon entfernte. Im Jahre 223 A. N. = 4189 P. J. = 525 v. Chr. traf der erste Thot des ägyptischen Wandeljahres auf den 2. Januar des Julianischen Kalenders; der unmittelbar vorhergehende Neumond, nach den Largeteau'schen Tafeln berechnet, im Jahre 526 v. Chr. auf den 30. December 0 U. O' mittl. Par. oder den 30. December ungefähr 2 U. M. mittlere Zeit zu Memphis; und die Epoche des Geburtsfestes des Apis also richtig auf den Sonnenaufgang des 2. Januar 525 v. Chr. oder den 1. Thot 223 A. N.“

Nun lehren uns zwar die Apisdarstellungen der Denkmäler bis jetzt noch nichts über den Anfang der Apisperiode; diese wird auch von den Schriftstellern überhaupt unter diesem Namen nirgends erwähnt; es wäre aber allerdings voranzusetzen, dass wie jeder Mondmonat, so auch das Mondjahr und folglich auch jede Mondperiode mit einem Neumonde begann. Ganz nach eignem von ihm nicht weiter begründeter Vermuthung nimmt aber Herr von Gumpach ausserdem an, dass dieser Neumond auch immer auf einen ersten Thoth hätte fallen müssen. Dieses fand er nun für das Jahr 524 oder 523 vor Chr., in welches bisher das Apisfest unter Kambyzes gesetzt wurde, nicht bestätigt. Auch im Jahre 525 fiel weder die Conjunction, noch auch die erste Erscheinung der Mondsichel auf den ersten Thoth, aber der erste oder zweite Tag nach dieser Erscheinung des Neumondes, nämlich der 2. Jan. fiel auf den 1. Thoth; dieses wird als „*astronomischer Beweis*“ angesehen, dass im Jahre 525 eine Apisperiode begonnen habe und folglich die Eroberung Aegyptens durch Kambyzes zwei Jahre früher falle, als bisher nach dem ausdrücklichen Zeugnisse des Diodor, Africanus und Ensebius allgemein angenommen wurde, nämlich 527 vor Chr.

Als zweiter Anfang einer Apisperiode gilt dem Verfasser das Jahr, in

welchem nach Diodor 1, 84. in Memphis ein Apis an Altersschwäche starb. Es ist nach den oft angeführten Berichten der Schriftsteller bekannt, dass der Apis, wenn er den vorausbestimmten Zeitpunkt erreichte, von den Priestern in den Nil gestürzt und getödtet wurde. Der Tod aus Altersschwäche schliesst also das genaue Ende einer Periode geradezu aus. Ohne dies in Betracht zu ziehen, sucht der Verfasser dieses Todesjahr des Apis näher zu bestimmen. Diodor sagt: *Μετά τὴν Ἀλεξάνδρου τελευτήν, Πτολεμαίου τοῦ Λάγου παρεληφότος ἄρτι τὴν Αἴγυπτον, ἐτυχεν ἐν Μίμφει τελευτήσας ὁ Ἄπις γῆρα.* Alexander starb 323 v. Chr., Ptolemäus Lagi übernahm noch in demselben Jahre die ihm zugesprochene Statthalterschaft von Aegypten. Man würde daher etwa geneigt sein, den Tod des Apis auf 322 oder noch 323 vor Chr. zu setzen. Der Verfasser setzt ihn aber auf 301. Er findet nämlich die Regierung des ersten Ptolemäers von 305—285 angegeben, zieht von dem früher gefundenen Apisjahre 223 A. N. = 525 v. Chr. soviel 25jährige Epochen ab, als nöthig sind, um bis in diese Regierung, also bis zu dem Jahre 448 A. N. = 301 zu gelangen und findet dieses mit Diodor's Bestimmung in „vollkommener Uebereinstimmung“. Alexander I., von dem hier ganz allein die Rede sein kann, war schon vor 22 Jahren gestorben; aber auch Alexander II., den er substituirt, war bereits 10 Jahre todt; und wenn man auch wirklich bei dem ἄρτι des Diodor nur an Ptolemäus' Annahme des Königtums im Jahre 305 denken wollte, so war doch auch dieses schon 4 Jahre her. Wie soll dies also mit Diodor's Angabe stimmen. Dagegen fiel natürlich der erste Thoth wieder, wie aus der Natur der Periode folgt, einige Tage nach dem Neumond, diesmal schon vier Tage nachher, oder zwei Tage nach der ersten Mondsichel.

Den dritten Fall eines Apisfestes kennt Herr von Gumpach nur aus einem Citat von Jablonski, dessen Druckfehler er nachdruckt. Unter Hadrian gab das Ereigniss, dass nach langer Zeit (post multos annos) ein Apis gefunden wurde, zu Unruhen in Alexandrien Anlass. Hadrian regierte 21 Jahre, also fast eine ganze Apisperiode lang. Wenn man daher die 25jährigen Epochen von 223 A. N. = 525 v. Chr. an fortzählt, so wäre es ein besonderer Zufall, wenn eine solche Epoche nicht auch in die Regierung der Hadrian fiel. Sie thut es wirklich und fällt auf das Jahr 873 A. N. = 125 nach Chr., in welchem der erste Thoth nach dem Gesetz der Periode wiederum einige Tage, diesmal aber schon 5 Tage, später als der Neumond, dem eigentlich das Fest galt, fällt.

Hätte sich der Verfasser die Mühe gegeben, die von Jablonski angeführte Stelle im Spartian nachzuschlagen, so würde er gefunden haben, dass aus den Worten des Spartian: *Compositis in Britannia rebus, transgressus in Galliam Alexandria seditione turbatus, quae nata est ob Apin, etc.* hervorgeht, dass Hadrian damals in Gallien war. Dieser Aufenthalt fiel in das Jahr 121 nach Chr., während der Kaiser im Jahre 125, in welches Hr. v. Gumpach die Apiserscheinung setzt, nach einem mehrjährigen Aufenthalte im Oriente von dort wieder zurückkehrte.

Es nimmt sich nach solchen Proben der Kritik und Genauigkeit in den Beweisführungen des Verfassers nicht wohl aus, wenn er Männern wie Ideler, St. Martin, Letronne, Bunsen, Ewald gegenüber von „sinnloser Auffas-

sung“, von „Verstößen gegen alle gesunden kritischen Grundsätze“, von „irriges Vorurtheilen“ und ähnlichen Dingen spricht und diese Art von Polemik am Schlusse seiner Vorrede dadurch zu rechtfertigen meint, dass er „im Dienste der absoluten Wahrheit stehend“, „persönliche Erwägungen und Rücksichten hier nicht am Platze“ finde.

Andere anerkannte Meister der Wissenschaft, wie Böckh, dessen Bücher zu consultiren immer nütze ist, wenn sich in ihnen ein Gegenstand schon besprochen findet, ignoriert Herr v. Gumpach gänzlich, aber freilich wohl absichtlich und sieher zu seinem Nachtheil. Wenn er z. B. am Ende jenes Nebensexurses durch seinen Beweis von der Apisepoche im Jahre 525 zugleich mit bewiesen zu haben glaubt, dass sich Ideler, Bunsen, Lepsius, Biot, Letronne und Alle, die sich ernstlich mit diesem Punkte beschäftigt haben, über den Anfang der Sothisperiode im Jahre 1322 vor Chr. geirrt haben, und dieser vielmehr im Jahre 1325 zu setzen sei, so hätte er hierbei Des Vignolles ausnehmen sollen, welcher (Chronol. de l'hist. sainte II, 680. 777) bereits aufgestellt hatte, dass die Sothisperiode im Jahr 3389 der Jul. Per. (d. i. 1325 vor Chr.) begonnen habe; er hätte aber auch zugleich beachten sollen, dass diese Ansicht Des Vignolles bereits von Ideler (Chronol. II, 593 ff.) und noch ausführlicher durch den Nachweis, worauf der Irrthum beruhe, von Böckh (Manetho, S. 23 ff.) gründlich widerlegt war.

Ebenso häufen sich neue und bereits widerlegte Irrthümer an einem Punkte seines dritten Hauptexcurses, den ich hier noch berühren muß, weil der Verfasser sich bei der astronomischen Bestimmung des Apisfestes unter Kambyzes im dritten Nebensexkurs darauf zurückbezieht, und er in so fern die obige Widerlegung für unvollständig ansehen könnte.

Der Verfasser glaubt nämlich in diesem dritten Excurs nicht nur nachgewiesen zu haben (S. X.), dass „das ganze moderne System der Chronologie die (den ägyptischen und jüdischen Geschichtsabschnitt nach dem ersten Tempelbau) betreffenden Zeiten fast um ein halbes Jahrhundert zu weit hinaufrückt,“ sondern auch (S. XII) „aus ägyptischen Quellen selbst das bisher nur aus dem Kanon in Beziehung auf fremde Regierungen bekannte Princip der Aegypter: den Regierungsantritt eines Fürsten an den unmittelbar vorhergehenden 1. Thot zu knüpfen, auch für ihre eigene Geschichte, ferner für die Eroberung Aegyptens durch Kambyzes das Jahr 527 v. Chr. nachgewiesen und noch manches andere interessante Datum festgestellt und erläutert“ zu haben.

Offenbar sind die Regierungen der Ptolemäer, unter denen nach dem Kanon ebenso datirt wurde, in dieser Beziehung nicht als fremde sondern als einheimische anzusehen. Ein Zweifel konnte vielmehr nur darüber stattfinden, ob die Aegypter schon vor der Abfassung dieses astronomischen Kanon, und nicht nur in einem solchen wissenschaftlichen Falle, sondern auch für gewöhnlich auf den Denkmälern ebenso zu datiren pflegten. Dieses sucht Herr v. Gumpach durch die vielbehandelte Florentiner Stele zu beweisen, auf welcher das genaue Lebensalter von 71 Jahren 4 Monaten und 6 Tagen eines Mannes verzeichnet wird, welcher im 3 Jahre, 1 Payni, des Neko geboren ward und im 35 Jahre, 6 Phaophi, des Amasis starb. Leemans (Lettres sur les mon. ég. p. 131) und nach ihm Rosellini (Mon. stor. Vol. IV, p. 197.) halten schon den Zeitraum, der nach dieser Stele zwischen dem Regierungsantritt

des Neko und des Amasis liegt, richtig auf 39 Jahre und 361 Tage berechnet. Herr v. Gumpach findet dagegen durch einen Rechnungsfehler (indem er vom 2. Jahre, 9. Monat, 1. Tag, bis zum 34. J., 1. Monat, 6. Tage, einer ägyptischen Zählung nur 31 Jahre 4 Monate und 5 Tage rechnet), dass der Zeitraum genau 40 Jahre betrug und glaubt aus dem Resultat dieser unrichtigen Rechnung den ersten sichern Beweis geliefert zu haben, dass die Aegypter nicht nur fremde, sondern auch einheimische Regierungen vom 1. Thoth an zählten. Böckh (Manetho S. 347) hatte aber bereits sowohl die richtige Berechnung der Angaben der Florentiner Stele, als auch den Nachweis gegeben, dass und wie sich der Schreiber der Stele selbst in der Angabe des Lebensalters geirrt hatte, und dass nur aus diesem Irrthum der Zeitraum zwischen Neko und Amasis hier nicht, wie er sollte, 40 Jahre betrug, die richtige Zeit aber aus zwei anderen Stelen sicher hervorgeht, so, dass eben dadurch „zwar noch nicht erwiesen ist, dass die Regierungszeit der Könige in der Pharaonenzeit vom 1. Thoth des Jahres, worin sie die Regierung angetreten, sei berechnet worden, wie jeder leicht wird finden können, aber das Denkmal doch nicht der aus andern Gründen (oben S. 170) wahrscheinlichen Annahme, man habe die Königjahre so gerechnet, widerspricht.“

Herr von Gumpach geht dann auf das Jahr der Eroberung des Kambyzes über. Das Jahr seines Regierungsantrittes in Persien giebt der Kanon an. Es begann am 3. Jan. 529. Die Schlussfolge des Verfassers ist nun diese: „Eusebius und Syncellus lassen ihn vom 5. Jahre jener Herrschaft an 3 Jahre, Afrikanus zwar ebenfalls vom 5. Jahre an, jedoch 6 Jahre über Aegypten regieren. Seine erstere Angabe kann also wohl nur auf einem Schreibfehler (E statt F) beruhen. So schliesst auch Bunsen, der sich jedoch lediglich auf die Autorität der „6 Jahre“ des Afrikanus verlässt und mit Rosellini und andern übersieht, dass auch die ägyptischen Monumente das 6. Jahr tragen, welches natürlich nicht von der persischen, sondern von der ägyptischen Regierung des Kambyzes zu verstehen ist, und nur von ihr verstanden werden kann.“

Hierauf nimmt er an, dass die Eroberung im Jahre 527 v. Chr. „bereits feststehe“, auch ohne den später folgenden „astronomischen Beweis, der sich an den Apiskreis knüpft“.

Da der Kanon dem Kambyzes im Ganzen 8 Jahre giebt, so muss allerdings bei Afrikanus entweder die 5. oder 6. fehlerhaft sein und eine von beiden Zahlen wahrscheinlich in 3 verändert werden. Herr v. Gumpach verändert die 5, wie schon Bunsen gethan, und zwar offenbar aus demselben, dem einzig möglichen Grunde, den auch Herr v. Gumpach anführt, nämlich weil die Monumente das 6. Jahr geben; denn dies „übersieht“ Bunsen so wenig, dass er es vielmehr an der gehörigen Stelle S. 149. ausdrücklich anführt. Der Verfasser meint, dass dieses Datum vom 6. Jahre in Hamamat natürlich nicht von der persischen, sondern von der ägyptischen Regierung verstanden werden könne. Böckh (Manetho S. 360) dagegen sagt darüber: „Wie sich von selbst versteht, datiren die Persischen Könige in Aegypten nach den Jahren ihrer Persischen Herrschaft; so ist also auch das 6. Jahr des Kambyzes zu fassen, der in Aegypten so lange nicht regierte.“ Obgleich ich nun diese Ansicht Böckh's nicht in derselben Allgemeinheit annehmen

kann, so ist doch die Beschaffenheit jener besonderen Felseninschriften, in Verbindung mit zwei andern Inschriften, die gleichfalls in Hamamt von demselben Perser (denn das scheint er zu sein) an die Felsen geschrieben wurden, von der Art, dass Böckh's Annahme für sie allerdings höchst wahrscheinlich ist. Dann würde also auch der einzige, nach Bunsen's Vorgang, geltend gemachte Grund für eine Veränderung der bisherigen Annahme wegfallen. Die übrigen Umstände, nämlich, ausser der noch leichteren graphischen Verwechslung der Buchstaben *g* und *ʿ* (statt *ε* und *ʿ*) bei *Africanus*, die Uebereinstimmung zwischen *Africanus* und *Eusebius* in der 5 aber nicht in der 6, und besonders die ausdrückliche Angabe des *Diodor* (1, 68), dass die Eroberung auf Ol. 63, 3 fiel, sprechen alle für das Jahr 525, also für die gewöhnliche Ansicht.

Abgesehen aber von den unrichtigen Bestimmungen der angeführten Ereignisse, ist es auch, wie nicht schwer einleuchtet, eine mehr als willkürliche Annahme des Hrn. v. Gumpach, dass Tod, Geburt und Feier eines Apis gleichzeitig erfolgt und mit dem Beginne einer neuen Apisperiode gleichbedeutend gewesen seien. Da der heilige Stier oben so sterblich, wie jeder andere war, und nicht nur getödtet werden oder an Altersschwäche sterben, sondern durch irgend einen andern Zufall vor der Zeit ums Leben kommen konnte, wir auch hören, dass zuweilen viele Jahre und mit grosser Mühe der neue Apis gesucht wurde, so würde man jedenfalls zuerst untersuchen müssen, in welchem Verhältniss überhaupt der Anfang der Periode mit jenen verschiedenen Lebensepochen eines Apis stand und welche von den gemeldeten Ereignissen dann am wahrscheinlichsten einen Rückschluss auf die historischen Apisepochen gestatten dürften. Ja man wird erst die Natur der Periode selbst schärfer ins Auge fassen müssen, als es Herr v. Gumpach gethan hat, um zu beurtheilen, nicht nur, ob die Vermuthung etwas für sich hat, dass der Periodenanfang mit dem ägyptischen Jahresanfang zusammenfiel, sondern auch, ob es sicher steht, dass die Apisepochen überhaupt jederzeit wieder zu demselben Kalendertage zurückkehrten. Nur wenn man den Apiskreis als eine Sonnenperiode von genau 25 ägyptischen Jahren ansieht, ist auch die stete Rückkehr zu demselben Kalenderdatum nothwendig gegeben. Er war aber die Periode einer Conjunction von Sonne und Mond, und insofern diese nicht genau war, sondern in c. 525 Jahren um einen Tag abwich, so fragt es sich, ob man nach dieser Zeit sich an den Kalendertag oder streng an die allmählig immer früher eintretende Mondphase halten wollte, welcher die Periode ursprünglich galt, wobei nicht in Abrede gestellt werden soll, dass sich der Kalendertag nichts desto weniger allein geltend machen konnte.

Es ist wohl zu hoffen, dass die grosse Menge von Stelen und andern Inschriften, welche in den Apisgräbern von Memphis gefunden wurden und von denen ich bereits im vergangenen Herbst einen Theil durch die Gefälligkeit des Vic. de Rougé in Paris gesehen habe, wegen ihrer gemeinschaftlichen Beziehung auf ein und denselben Gott, und der langen Zeitreihe, die sie umfassen, uns sehr wichtige und genaue Aufschlüsse über alle den Apis betreffenden Verhältnisse gewähren werden. Nach einem vor kurzem von Herrn Dr. Brugsch an Herrn Alexander v. Humboldt übersendeten Berichte aus Saqqara, welcher von dem Herausgeber der „*Berliner Zeitschrift für*

Bauwesen“, 1853, Heft VII. VIII. auszugsweise mitgetheilt worden ist, wäre es bereits Herrn Brugsch gelungen, aus den daselbst noch befindlichen demotischen Inschriften die Apisperioden während der ganzen Lagidenzeit, und Herrn Mariette nach den hieroglyphischen Inschriften mit wenigen Unterbrechungen sogar bis zu Amenophis III. zurück zu bestimmen. Es ist sehr zu wünschen, dass diese wichtigen Entdeckungen bald ausführlicher zur Veröffentlichung gelangen. Zunächst wird es immer schon von Nutzen sein, die uns litterarisch bekannten Fälle der Apiswechsel, deren Vergleichung man doch nie wird entbehren können, etwas sorgfältiger zu prüfen, und soweit es möglich ist, chronologisch festzustellen.

Der früheste von den Schriftstellern erwähnte Apis wird wohl der zur Zeit des Kambyzes gefundene bleiben. Nach Herodot (3, 27) wurde bei der Rückkehr des Eroberers aus Aethiopien das Fest eines neuerschienenen Apis gefeiert; Kambyzes verwundet ihn; der Apis stirbt an der Wunde und wird heimlich begraben. Das Jahr der Rückkehr des Kambyzes nach Memphis ist nicht genau zu bestimmen. Das ägyptische Jahr, welches damals am 2. Januar begann, deckte sich mit dem proleptischen Julianischen Jahr bis auf einen Tag, und im folgenden ganz genau. Wenn Kambyzes im Anfange des Jahres 525 vor Chr. Aegypten eroberte, so hätte der Feldzug nach Süden möglicherweise noch in demselben Jahre unternommen und beendet sein können. Es ist aber jedenfalls wahrscheinlicher, dass er frühestens im folgenden Winter beschlossen wurde, so dass die Rückkehr auf 524 fiel. Bei der losen Anreihung der Ereignisse in der Herodotischen Erzählung steht aber nichts entgegen, den Zug nach Aethiopien auch noch später anzusetzen, und folglich auch die Auffindung und Tödtung des Apis.

Die nächste Erwähnung eines Apis findet sich bei Polyänus (*Stratagem.* VII, 11, 7. Koraes), welcher von der Trauer um einen verlorenen und der Aufsuchung eines neuen Apis unter Darius spricht. Herr v. Gumpach erwähnt diese Stelle nicht, obgleich sie schon von Jablonski aufgeführt wird. Seine Rechnung würde sehr leicht gewesen sein, wenn er die Nachricht überhaupt beachtet hätte. Darius regierte von 521 v. Chr. (Nabon. 227) bis 486 (Nabon. 263), welches zugleich das erste Jahr des Xerxes ist. Wenn 525 (Nabon. 223) eine 25jährige Apisperiode begann, so fiel nur ein anderer Anfang unter Darius, nämlich auf das Jahr 501 (Nabon. 248). In diesem Jahre wurde also der neue Apis gesucht und gefunden; in demselben fiel der erste Thoth auf den 26. Dezember, und nach den Largeteau'schen Tafeln, der Neumond grade in die erste Stunde des 23. Dezember, also wiederum einige Tage vor den 1. Thoth. Dieser Beweis würde jedenfalls ebenso richtig wie die übrigen des Hrn. v. Gumpach sein, aber auch nicht richtiger. Es liegt vielmehr nahe eine andere Vermuthung aufzustellen. Aus der Stelle des Polyänus geht unmittelbar keine bestimmte Zeit für jenes Ereigniss hervor. Es wird nur gesagt, dass die Aegypter wegen der Grausamkeit des von Kambyzes eingesetzten Statthalters Oryandros (Herod. *Ἀρυάνδρης*) von den Persern abfallen wollten, sich aber durch das Versprechen des Darius gewinnen liessen, dass er demjenigen hundert Talente geben werde, der einen neuen Apis brächte. Ausser dem Abfall der Aegypter im 35. Jahre des Darius (Herod. 7, 1), von welchem hier natürlich nicht die Rede sein kann, wissen wir von keinen

Empörungsversuchen unter der milden Regierung des Darius. Die besondere freigebige Fürsorge für die Auffindung eines neuen Apis könnte aber darauf hindeuten, dass die erwähnte Trauer der Aegypter keinem andern Apis als eben noch dem von Kambyzes getödteten galt, und dass folglich die von Polyannus erwähnte kluge Maassregel des Darius zur Besänftigung der Aegypter in den Anfang seiner Regierung fiel. Es war sehr natürlich, dass die von Aryanen gedrückten Aegypter nach dem Tode des grausamen und verhassten Eroberers und Apismörders Kambyzes, geneigt sein mussten ihr Joch aberschütten. Darius konnte daher, um zunächst die ägyptischen Priester für sich zu gewinnen, kein klügeres Mittel ersinnen, als gerade die Wiedergutmachung des gottlosesten Frevels, den Kambyzes verübt, und dessen Andenken ohne Zweifel vorzüglich zur Unterstützung jedes Empörungsversuchs benutzt wurde.

Nach den Berichten des Herrn Dr. Brugsch trägt unter den drei einzigen mit Inschriften versehenen Apissarkophagen, die sich unter der grossen Anzahl unbeschriebener gefunden haben, einer das Datum vom 4. Jahre des Kambyzes. Wollte man dieses Jahr mit Böckh von dem Antritte seiner Regierung in Persien zählen, welcher 529 erfolgte, so würde dieses Begräbniss in das Jahr 526 fallen, was zwar nicht, da der Neumond in diesem Jahre auf den 8. statt auf den 1. Thoth fiel, mit Hrn. v. Gumpach's Epochenberechnung stimmen, aber in das zu erwartende zweite Jahr seit der Eroberung führen würde, wenn man zugleich mit Bunsen die Eroberung in das 3. Jahr der Persischen Herrschaft legt. Da wir diess aber aus den oben angegebenen Gründen nicht annehmen können, so würde das 4. Jahr der Persischen Herrschaft für Aegypten noch gar nicht zählen. Wir müssen daher dieses 4. Jahr des Kambyzes (das Monatsdatum ist nicht angegeben) von seiner ägyptischen Herrschaft verstehen, so dass es mit dem Jahre 522 v. Chr. zusammenfällt. Der Apis wäre demnach etwa 523 getödtet und 522 nachträglich festlich begraben worden. Im folgenden Jahre 521 kam Darius zur Regierung. Kein Apis war vorhanden, und wenn sich die unten aufgestellte Vermuthung bestätigen sollte, dass im 8. Jahre des Darius ein Apisperiodenwechsel eintrat, so würde es sehr natürlich gewesen sein, wenn die Priester dieses Jahr für die Erscheinung des neuen Apis abgewartet hätten. Um so ungeduldig musste das Volk werden, und um so mehr musste es dem Darius daran liegen, dass ein Apis endlich gefunden werde. Dies würde noch leichter den darauf gesetzten Preis von hundert Talenten erklären.

Auch von dem zweiten Persischen Eroberer Aegyptens, vom König Ochus, erzählen *Plutarch* (de Is. c. 11. 31.), *Aelian* (10, 28) und *Strabo* (s. v. Κανὸς ἐπιχωρεύων καὶ), dass er den Apis getödtet und verspeist habe. Dies geschah also in dem Jahre 409 oder 410 Nabon. = 340—338 v. Chr.

Die nächste Erwähnung eines Apiswechsels ist die, welche sich bei *Diodor* 1, 84 findet, wo er von dem durch Altersschwäche erfolgten Tode eines Apis alsbald nach Alexander's Tode spricht. Es ist schon oben bemerkt worden, dass hier am wahrscheinlichsten an das Jahr 323 oder 322 v. Chr. zu denken ist.

Es wird dann ferner eine Trauer um den Apis öfters erwähnt in den griechischen Papyrus zu Leyden und London, welche von *Leemans* (Pap. Gr. Lugdun., Pap. E., lin. 23. 33. vgl. S. 8. 33) und *Forshall* (Descript. of the

Greek Pap. in the Brit. Mus. Part I, VI, lin. 14. XII, 2. XIII, 26) publicirt worden sind. Nach diesen grösstentheils in dem 20. Jahre des Ptolemäus Philometor (162—161 v. Chr.) abgefassten Urkunden hatten zwei Schwestern, die im grossen Sarapieion zu Memphis dienten, dem alten Herkommen gemäss, gewisse Naturalien zu ihrem Lebensunterhalte zu fordern, die ihnen theilweise vorenthalten worden waren. Die Lieferung kam ihnen zu ἀπὸ τοῦ πένθους, seit der Trauer, d. h. seit dem Tode des Apis, oder nach einer andern Stelle ἀπὸ τῆς ἀναγωγῆς τοῦ Ὄσοράπιος (London. Pap. XIV, 22), seit der Herausführung, d. h. wie es scheint seit dem Begräbniss (in dem höher gelegenen Wüstenheilthum) des Apis. B. Peyron (Pap. Graeci in den Mem. dell' Accad. di Torino Ser. II. Tom. III. Scienze mor. stor. e filol. p. 84) und nach ihm Leemans (Pap. Lugd. p. 8) erklären die ἀναγωγή von der Zurückführung des neuen Apis aus Nilopolis nach Memphis, mit Vergleichung der Worte des Diodor (I, 85): *Θεὸν ἀνάγουσιν εἰς Μέμφιν*. Dort geht aber unmittelbar voraus: *ἄγουσι τὸν μόσχον τὸ μὲν πρῶτον εἰς Νέλλου πάλιν*. Die Stelle ist daher kein Beweis für die Bedeutung von ἀναγωγή, welches als „Zurückführung“ ohne nähere Bezeichnung vom Einzuge in Memphis verstanden, um so auffallender wäre, da Nilopolis oberhalb Memphis lag, und von dort also vielmehr eine *καταγωγή* stattgefunden haben würde. Auch würde man den neuen Apis nicht wohl vor dem feierlichen Begräbniss des alten gesucht und gefunden haben (s. unten). Das Begräbniss erfolgte erst 70 Tage nach dem Tode; vom 1. Phamenoth aber bis zum 16. Pachon sind nur 76 Tage; es würden daher die 40 Tage von Nilopolis bis auf 6 noch in die Trauerzeit fallen, wenn man auch von den 4 Monaten absehen wollte, während welcher der Apis nach Aelian (de anim. 11, 10) am Orte seiner Geburt aufgezogen ward, ehe man ihn nach Nilopolis brachte. Endlich steht aber auch schon die Bezeichnung Ὄσοράπιος entgegen, da der lebendige Stier immer *Apis*, nur der gestorbene *Osorapis* (Osiris Apis s. unten) hiess. Das Begräbniss hatte demnach am 16. Pachon stattgefunden, der Tod im Phamenoth (London Pap. VI, 14), also wahrscheinlich am 6. Phamenoth, da dieser um die zwischen Tod und Begräbniss üblichen 70 Tage vom 16. Pachon entfernt ist. In dem Londoner Papyrus VI, 14 wird der Phamenoth, in welchem die Trauer begann, in das 6. Jahr gesetzt, d. h. in das 6. Jahr Euergetes II. Dieses war gleich dem 17. Jahre des Philometor (164 v. Chr. 584 Nabon.), in welchem nach Pap. Lugd. B, 2, 16 die gesetzliche Lieferung an die Mutter der beiden Schwestern gemacht worden war, so dass die letzteren ihre mehrfach aufgestellten Forderungen stets auf Lieferungsreste des 18. 19. und 20. Jahres beschränken, statt welcher nicht vom 7. 8. und 9. Jahre des Euergetes gesprochen wird, weil vom 18. an Philometor wieder allein regierte. Nach Pap. Lond. XII. müssen wir wahrscheinlich annehmen, dass die Stiftung jener Lieferungen nicht für Lebenszeit war, sondern immer nach dem Tode eines Apis zwei andere Schwestern (daher von *πρωτέαις διδύμαις* die Rede ist) zur Besorgung gewisser Liturgien angestellt wurden.

Es folgt der Apis, welcher nach Spartian unter Hadrian gefunden wurde, wahrscheinlich, wie oben gezeigt, im Jahre 121 nach Chr.

Endlich wird der letzte mir bekannte Apis von Ammianus Marcellinus

(22, 14, 6) unter dem Kaiser Julianus erwähnt. Als dieser Kaiser im Jahre 362 oder 363 nach Chr. dem Jupiter auf dem Mons Casius an der ägyptisch-palästinischen Grenze geopfert hatte, brachte ihm der Rector (Präfect) Aegypti die Nachricht, *Apim bovem operosa quasitum industria, tamen post tempus inventiri potuisse.*

Zu diesen Apiswechseln, soweit sie mir durch die Schriftsteller oder aus der Papyrus-Litteratur bekannt geworden sind, ist noch die demotische Inschrift aus den Apisgräbern hinzuzufügen, deren theilweise Uebersetzung in dem oben angeführten Berichte des Hrn. Dr. Brugsch nachzusehen ist. In dieser findet sich das Datum: „im Jahre 14, welches gleich ist dem Jahre 11, am 14. Tage des ersten Erntemonats unter der Regierung der Könige der ewiglebenden, welches gleich ist dem Jahre 15 des Apis.“ Obgleich diese Könige in der Inschrift nicht näher bezeichnet zu sein scheinen, so kann doch kein Zweifel sein, dass hier Kleopatra III., die Wittwe Euergetes II., und ihr Sohn Ptolemäus XI. Alexander I. gemeint sind und die Inschrift vom 29. Januar des Jahres 103 v. Chr., dem 14. der Kleopatra und dem 11. des Alexander datirt ist. Da dieses Jahr dem 15. eines Apis gleich gesetzt ist, so wurde der damalige Apis im 53. Jahre Euergetes II., d. i. 118–117 v. Chr., geboren.

Noch wichtiger, weil ausführlicher, ist der von Hrn. Brugsch an Hrn. von Humboldt, und durch dessen Güte auch mir mitgetheilte Inhalt einer hieroglyphischen Stele, die gleichfalls bei den Ausgrabungen des Hrn. Mariette gefunden wurde und in welcher, wie auf zahlreichen andern Stelen jener Ausgrabung, die Geburt, der Einzug in Memphis, der Tod und das Begräbniss eines Apis nach Jahr und Monatstag angegeben ist. Da aber Herr Dr. Brugsch die Veröffentlichung dieser Daten ausdrücklich Herrn Mariettes vorbehalten hat (dies ist ohne Zweifel auch der Grund, warum sie in der gedruckten Mittheilung übergangen sind), so habe ich mich auch hier jeder Anführung derselben zu enthalten. Ich bemerke daher nur, dass dieselben so wie sie mitgetheilt sind, doch kein unmittelbares Resultat ergeben hätten, weil die Vergleichung der angegebenen Lebensdauer des Apis mit dem Geburts- und Sterbetage desselben einen ansehnlichen Widerspruch der Rechnung enthält, dessen Berichtigung drei verschiedene Vermuthungen zulässt. Um die Angaben mit den unten vermuthungsweise aufgestellten Epochenjahren in Uebereinstimmung zu bringen, würde die etwas kühne Annahme nöthig sein, dass der Zahlenirrtum in dem Bericht über jene Stele sogar ein doppelter sei.

Uebersetzen wir nun die Reihe der bis jetzt ermittelten Apisereignisse, so ordnen sich diese folgendermassen:

224–225	Nabon.	=	524–523	v. Chr.	ein Apis gefeiert. (2–3. J. des Kambyzes)
„	„	„	„	„	derselbe getödtet.
226	„	„	=	522	„ ders. begraben (4. J. des Kambyzes)
227–234 (?)	„	=	521–514 (?)	„	ein Apis gesucht, unter Darius.
400–410	„	=	340–338	„	ein Apis von Ochus getödtet.
426–427	„	=	323–322	„	ein Apis stirbt an Alter (bald nach Alexander's Tode).

584 Nabon. 6 Pham. = 164 v. Chr. 6. April, ein Apis stirbt (17. J. des Ptol. VII *Philometor*)

„ „ 16 Pachon = „ „ 15. Juni. ders. begraben

631 „ = 118—117 v. Chr. ein Apis geb. (53. J. des Ptol. *Euergetes* II)

869—870 Nabon. = 121 nach Chr. ein Apis gefunden (5. J. des *Hadrian*)

1110—1112 „ = 362—363 „ ein Apis gefunden (1. J. des *Julian*).

Es ist leicht ersichtlich, dass hier unmittelbar von keiner wiederkehrenden Periode die Rede sein kann, besonders wenn man Finden, Feiern und Sterben des Apis für gleichbedeutend nehmen wollte.

Hapi (Apis) war nicht nur der Name des Stieres von Memphis, sondern auch der heilige (hieroglyphische) Name des Nils, und drittens der Name desjenigen der vier unterweltlichen Osirissöhne, welcher den Kopf des dem Monde heiligen Kynokephalos zu tragen pflegt. Aus den Nachrichten der Schriftsteller geht unzweifelhaft hervor, dass der Stier Apis auch von den Priestern in einer doppelten Naturbeziehung verehrt wurde, nämlich als Symbol des Mondes und als Symbol des Nils. Dass der Apis dem Monde heilig war, wie der Mneuis der Sonne, sagen Ammian. Marcellinus (22, 14, 7), Aelianus (de nat. anim. 11, 11), Porphyrius (bei Euseb. Pr. Ev. 3, 13), Suidas (s. v. *Ἄπας*); nach Plutarch (Sympos. Quæst. 8, 1; de Is. c. 43) wurde er durch einen Mondstrahl gezeugt. Dasselbe sagt Suidas (s. v. *Ἀπίδης*). Herodot (3, 28) sagt nur: *οἷας ἐπὶ τὴν βοῦν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ κατὶσταναι καὶ μὴν ἐκ τούτου τίτταν τὸν Ἄπιν*. Zu seinen Kennzeichen gehörte nach Plinius (hist. an. 8, 46) auch ein Bild des wachsenden Mondes auf der rechten Seite; dasselbe bestätigen Solinus (Polyhist. c. 32) und Ammianus (22, 14, 7); nach Aelian führte er im Ganzen 29 Zeichen, so viele, wie der synodische Monat Tage enthält. Derselbe sagt, dass die Priester sich zuerst bei aufgehendem Monde zum Apis begeben.

Seine Beziehungen zum Nil deutete, ausser der Gleichheit des Namens, ein anderes Zeichen des Apis an, welches nach Aelian (11, 10) das Anwachsen des Nils bezeichnete. Er gilt deshalb wie der Nil als Symbol der Fruchtbarkeit (Ammian. 22, 14, 6. Aelian. 11, 10). Er wird nach der Auffindung zuerst nach Nilopolis geführt, wo er 40 Tage lang ernährt wird (Diod. 1, 85); die dortigen Ceremonien der Weiber scheinen auch auf den Apis als Geber der Fruchtbarkeit zu deuten. Aelian verbindet geradezu die Feier des neuen Apis mit der des neuen Nilwassers (s. unten) und spricht von einer Apisceremonie, für welche ein besonderes Schiff ausgerüstet wurde und welche folglich auf dem Nile vorging. Von einem jährlichen Apisfeste, *Natales Apis*, spricht auch Plinius 8, 46 (vgl. Solinus c. 32, und Ammianus Marcellinus 22, 15, 17), indem er berichtet, dass man an diesem Feste, welches sieben Tage dauerte und während dessen die Krokodile niemanden Leid zufügten, eine goldene und eine silberne Schale (wohl als Symbole der Sonne und des Mondes) in einen bestimmten Ort im Nile, *in Nilū statum gurgitem* (Solin.), *Phiala* genannt, warf. Derselbe Ort im Nile war es ohne Zweifel, in welchen der Apis am Ende seiner vorgeschriebenen Lebenszeit gestürzt wurde, und welcher in den Nachrichten hierüber bei Plinius (8, 46) *sacerdotum fons*, oder bei Solinus (c. 32) und Amm. Marcellinus (XXII, 14, 7) *fons sacer*, bei Statius (Silv. 2, 2, 115) *gurgis Nilū* heisst.

Ausser diesen symbolischen Beziehungen des Apis zum Monde und zum Nile hatte er aber noch eine mythologische zum Osiris, insofern dieser selbst die im Nile segensreich wirkende Gottheit war, und daher bald mit ihm identificirt wurde (Plut. de Is. c. 32. 33. Euseb. Pr. ev. 3, 11), bald der Nil ein Ausfluss des Osiris heisst (Plut. Sympos. Qu. 8, 8: *Ὀσίριδος ἀπορροή*). Der Apis wurde daher angesehen als ein „Abbild der Seele des Osiris“ *εἰδωλον τῆς τοῦ Ὀσίριδος ψυχῆς* (Plut. de Is. c. 20), *εἰκὼν Ὀσίριδος ἑμπερὸς* (c. 43) und „die Priester sagten (c. 20), dass Osiris und Apis zu ein und demselben Gott verflochten seien, und lehrten, dass der Apis für ein wohlgestaltetes Bild der Seele des Osiris zu halten sei“. Dass der Apis dem Osiris heilig war, sagen Plutarch (de Is. c. 73), Diodor (1, 21), Strabo (p. 807). Ebendaher ist der Gegensatz zwischen dem Stier Apis und dem Esel, dem Thiere des Seth (Typhon), zu erklären (Plut. de Is. c. 31), und die Erzählung, dass während des Geburtsfestes des Apis die Krokodile (die auch dem Seth heilig waren) sieben Tage lang unschädlich seien (Plin. Solin. Ammianus).

Jeder gerechte Mensch wurde nach seinem Tode ein Theil des Osiris, er wurde Osiris selbst, wie uns unzählliche Denkmäler lehren. Auch die gestorbenen heiligen Thiere, z. B. der Ibis werden auf Denkmälern Osiris genannt. Wenn daher der Apis starb, so wurde er auch noch in einem engeren Sinne Osiris, als er es schon lebendig war. Bis der neue Apis, in welchen die Seele des Osiris gewandert war, gefunden wurde, konnte daher nur der in Osiris wieder unsichtbar gewordene Apis verehrt werden. In dieser vom sichtbaren Leben geschiedenen Form scheint nun der Gott vorzugsweise unter dem Doppelnamen Osiris-Apis oder Apis-Osiris verehrt worden zu sein. Auf den Denkmälern heisst dann der lebendige Stier *Hapi-anx*, der verstorbene vorzugsweise *Hapi-Hesiri* oder *Hesiri-Hapi* (s. m. Abb. üb. den erst. ägypt. Götterkreis p. 56. 57), wenn auch nachher derselbe Name auf den fortwährend selbst im lebendigen Stiere unsichtbar wirkenden Gott Osiris übertragen worden sein sollte. Auf den verstorbenen Stier scheint auch streng genommen allein der Ausdruck der Papyrus (Lond. XII, 7. XIV, 22. Lugd. G, 11. H, 10. 22. I, 10. K, 2) *Ὀσορᾶπης* bezogen werden zu dürfen, obgleich von seinem *Βουκόλος*, aber wohl nur während der Trauer, die Rede ist (Pap. Lond. XII, 7). Hierbei ist wichtig, dass in den meisten Stellen ausser dem *Ὀσορ-ᾶπης* zugleich ein *Ὀσορ-μνεῦς* genannt wird, der hieroglyphisch *Hesiri-Mene* lauten würde. Ob hieraus mit Letronne (Rec. I, 296) nothwendig zu schliessen ist, dass man nicht nur in Heliopolis, sondern auch in Memphis einen Stier Mneuis unterhielt, scheint mir sehr zweifelhaft, da wir nur von einem *ἀρχενταριστῆς τοῦ Ὀσορᾶπης καὶ Ὀσορμνεύος* (Pap. Lugdun. G, 11. H, 10. 22) lesen, was vielmehr darauf führen würde, dass der Heliopolitanische Mneuis gleichfalls im Sarapieion von Memphis begraben wurde. Im andern Falle wäre es doch höchst auffallend, dass von keinem Schriftsteller jemals des Mneuis von Memphis gedacht worden wäre. Auch hierüber werden vielleicht die Ausgrabungen des Hrn. Mariette nähere Auskunft geben.

Es ist nun schon an einem andern Orte das Verhältniss besprochen worden, in welchem der später eingeführte ausländische Gott Sarapis zu dem ägypti-

schen Apis stand (s. meine Abh. üb. d. ersten Götterkreis S. 56 ff.). Es dürfte jetzt nicht mehr zweifelhaft sein, dass sich dieser fremde Name nur an den alten *Hesiri-Hapi* oder *Osiris-Apis* anlehnte, und hieroglyphisch durch diesen Doppelnamen ausgedrückt wurde. Wenn ein noch älterer Zusammenhang stattgefunden haben sollte, so könnte es nur der sein, dass der Gott einst aus Aegypten nach Sinope gewandert und hier sein Name verstümmelt worden wäre. In den Memphitischen Inschriften wird öfters neben dem „*Osiris im Amente*“ auch der „*Osiris-Apis im Amente, der König der Götter*“, verehrt, das ist der Sarapis der Griechen. Vom Sarapis wird daher von den Schriftstellern an mehreren Orten ganz dasselbe gesagt, wie vom Apis, indem auch er den Nil bedeutete (Suidas v. *Σάραπις*), oder das Wachsen des Nils bewirkte (s. Jablonski II, 227. 234 ff. 242), und eins sei mit Osiris (Plut. de Is. c. 28). Auf seine Identificirung mit dem verstorbenen Apis weist der Versuch hin, den Namen von *σορός Ἀπίδος*, Sarg des Apis, herzuleiten (Plut. de Is. c. 29. Clem. Al. Strom. I, p. 322). Dagegen wird er nicht sowohl mit dem Monde wie der Apis, sondern mit der Sonne wie der Maenias in Verbindung gesetzt. Auch Osiris wurde mit beiden verglichen und häufiger mit der Sonne; ja es fehlen auch die Stellen nicht, in welchen der Apis bald der Sonne allein zugewiesen ist (Macrob. Sat. I, 21), bald die Zeichen von Sonne und Mond zugleich getragen haben soll (Porphyr. bei Euseb. Pr. ev. III, 13).

Diese doppelte Beziehung, die vielleicht nur irrthümlich auf den Apis allein übertragen wurde, während sie vielmehr ursprünglich auf Apis und Maenias vertheilt war, leitete nun hinüber zu der astronomischen Symbolik, die man entweder gleich ursprünglich, oder doch wahrscheinlich sehr früh mit dem Kulte des Apis-oder beider Stiere verband. In Aegypten waren die astronomischen Mythen vorzüglich zu Hause, wie der Mythos über die 5 Epagomenen des Jahres (s. meine Chronol. I, 91.) und der vom Phönix (Chronol. I, 185.) bezeugen. Ein astronomischer Apiscyklus wird nun zwar von den Schriftstellern ebenso wenig erwähnt, wie ein astronomischer Phönixcyklus. Aber so wie wir aus den Angaben über die Lebensdauer des Phönix mit völliger Sicherheit auf eine zum Grunde liegende 500jährige Periode schliessen dürfen, ebenso weist die wiederholte Nachricht, dass der Apis eine bestimmte Reihe von Lebensjahren öftt überschreiten durfte, darauf hin, dass auch hierbei ein wiederkehrender Zeitkreis gemeint war, dessen Grund wir zunächst in astronomischen Verhältnissen suchen müssen. Die Stellen über die vorausbestimmte Lebenszeit des Apis sind schon von dem fleissigen Jablonski (Panth. II, 194 ff.) zusammengestellt worden. Plinius (8, 46) sagt: Non est fas cum certos vitae excedere annos, mersumque in sacerdotum fonte enecant; Solinus (c. 32): Statum aevi spatium est, quod ut affuit, profundo sacri fontis immersus necatur, ne diem longius trahat, quam licebit. Ammianus (22, 14, 7.): qui (Apis), quam post vivendi spatium praestitutum sacro fonte immersus e vita abierit, alter cum publico quaeritur luctu. Die Tödtung des Apis erwähnt Statius (Silv. 2, 2, 115). Die Zahl der Jahre aber, welche vorgeschrieben war, geht nur aus der Stelle des Plutarch (de Is. c. 56) hervor: Ποιῶ δὲ τετράγωνον ἢ πέντης ἢ ἑκπλής — ὅσον ἐνικιστῶν ἐκτὴν χρόνον ὁ Ἀπὺς, das Quadrat von fünf

(also 25) ist gleich der Zahl — der Lebensjahre des Apis. Dies ist längst von Ideler und Andern ohne Zweifel mit Recht auf die 25jährige Ausgleichungsperiode der synodischen Monate, also der Mondphasen, mit dem ägyptischen Wandeljahre bezogen worden. Den astronomischen Gebrauch dieser Periode hat ferner Ideler (Chronol. I, 182) an zwei verschiedenen Tafeln des Ptolemäus nachgewiesen, welcher sie *συνοδικὴν τακτὴν ἡμέραν* nennt, aber des Apis dabei nicht gedenkt.

Die einfache Angabe der 25 Jahre lässt nun freilich noch vielerlei Möglichkeiten zu. Sind sie wirklich von dem Lebensalter des Apis zu verstehen, so dass man einen Apis, der auf einen gestorbenen andern mittam in einer Periode folgte, doch 25 Jahre hätte leben lassen? Dies ist nicht wahrscheinlich, weil dann überhaupt die Lebensepochen des Apis gar nichts mit den Epochen der Periode zu thun gehabt hätten, was den ursprünglichen Sinn offenbar hätte vernichten müssen. Beim Phönix war der Tag des Todes des alten und der Geburt des neuen ein und derselbe. Die Erscheinung des neuen Phönix hing aber ganz von den Priestern ab, da in Heliopolis kein lebendiger Phönix gehalten wurde. Wenn nun ebenso beim Apis der Ablauf der astronomischen Epoche das Entscheidende für das Lebensende des Apis war, sollen wir dann annehmen, dass, wenn der Apis bald nach seiner Erscheinung wieder starb, wie z. B. der von Kambyses getödtete, eine ganze 25jährige Epoche hindurch Trauer um den verlorenen war, und kein neuer gesucht wurde? Wir haben keinen entscheidenden Beweis dagegen. Wahrscheinlich ist es indessen, dass man hier je nach den Umständen verschieden gehandelt haben wird.

Dass aber der Tod des alten und die Erscheinung des neuen Apis wohl nie genau zusammenfielen, scheint aus allen Erzählungen der Schriftsteller über das Trauern um den alten Apis und das Suchen des neuen hervorzugehen. Diodor (I, 84) sagt ausdrücklich, dass man erst nach dem Begräbniss des alten den neuen gesucht habe. Es könnte daher wieder die Frage sein, ob die Einrichtungen der Priester so getroffen wurden, dass der alte Apis mit dem genauen Ablauf der Periode getödtet und dann der neue mit verschiedenem Erfolge gesucht ward, oder ob der alte eine bestimmte Zeit vor dem Ende der 25 Jahre getödtet und die Erscheinung des neuen so vorbereitet wurde, dass sie mit dem Wechsel der Periode zusammenfiel, ob also der astronomische Epochentag ein Trauertag oder ein Freudenfest war. Hätte man aber die Erscheinung streng an die Periode binden wollen, so würde man es viel natürlicher so eingerichtet haben, dass sie wirklich mit dem Tode des alten ganz zusammengefallen wäre. Auch ist es sehr unwahrscheinlich, dass man den Apis sei es auch nur 70 Tage oder noch länger vor dem Schlusse seiner Periode getödtet haben sollte.

Gegen eine genau nach 25 Jahren wiederkehrende Feier eines neuen Apis würde sich noch Folgendes geltend machen lassen. Wir wissen durch mehrere Stellen der Alten, dass man auch ein jährliches Geburtsfest des Apis feierte. Plinius (8, 46, 71) fügt seinem Berichte über den heiligen Stier hinzu: *Memphi est locus in Nilo, quem a figura vocant Phialam; omnibus annis ibi auream pateram argenteamque mergunt iis diebus quos habent natales Apis; septem hi sunt, mirumque nomen per eos a*

crocodillis attingi, octavo post horam diei sextam redire beluae feritatem. (Vgl. Solinus c. 32. Ammian. Marc. 22, 15, 17, wo für *Natales Apis* einige Handschriften auch *Natales Nili* lesen.) Aelian (de nat. an. 11, 10), wo er vom Einholen des Apis nach Memphis spricht, fügt hinzu: καὶ μέντοι καὶ ναῦν ἀνὰ ἔτος ἐς τοῦτο καὶ τῷδε τῷ δαίμονι ἱερὰν κοσμοῦσι καὶ ταύτην πορθμεύουσιν αὐτὸν ἐς Μίμφιν, und weiter hin: πομπὰς δὲ ἃς πέμπονσι, καὶ ἱερουργίας [ἃς] ἐπιτελοῦσι, τοῦ νέου ὕδατος καὶ δαίμονος τὰ θεοφάνια θύοντες Αἰγύπτιοι καὶ χορείας [ἃς] χορεύουσι καὶ θάλλας καὶ πανηγύρεις ἃς ἐπιτελοῦσι, καὶ ὅπως αὐτοῖς καὶ πόλιν ἅπασα καὶ κόμη δι' εὐφροσύνης ἐρχεται, μακρὰ ἂν εἴη λέγειν. Hier wird also gleichfalls von einem jährlichen Apisfeste gesprochen und die Erscheinung des Apis mit der Erscheinung des neuen Nilwassers in Verbindung gesetzt. Daraus geht hervor, dass dieses Freudenfest eben kein andres als das auch sonst bekannte Nilfest (*Neilōa*) war, welches beim Beginne des Steigens des Flusses (Jablonski, Panth. II, 172 ff.) um die Sommer Sonnenwende, κατὰ τροπὰς μὲν τὰς θερινὰς μάλιστα (Heliod. Aethiop. 9, 9) gefeiert wurde. Dass das Steigen des Nils nicht nur mit dem Sirius und der Sonne, sondern auch mit dem Monde in Verbindung gebracht wurde, lehrt Plutarch (de Is. c. 43: Οἶονται δὲ πρὸς τὰ φῶτα τῆς σελήνης ἔχειν τινα λόγον τοῦ Νεῖλου τὰς ἀναβάσεις) und dass der Nil am Neumonde nach dem Sommersolstiz zu steigen beginne, sagen Plinius (Hist. nat. 5, 10. 18, 47) und Solinus (c. 32); Vettius Valens aber (Salmas. de ann. clim. p. 114) berichtet, dass Viele das (tropische) Jahr mit dem Neumonde vor dem (heliakischen) Siriusaufgange (der kurze Zeit nach dem Sommersolstiz fiel) begannen.

Hiernach wird man zunächst geneigt sein anzunehmen, dass man die Feier der ungefähr alle 25 Jahre eintretenden wirklichen Geburt des Apis, da sie nicht an die Epoche gebunden war, auf dieselbe Jahreszeit gelegt haben würde, in welcher man die jährlichen symbolischen Natales Apis feierte (vgl. meine Chronol. I, 159). Da uns aber berichtet wird, dass die Freudenzeit immer sogleich eintrat, sobald die Geburt eines neuen Apis bekannt wurde, so müssen wir annehmen, dass das grosse Fest eines neu gefundenen Apis unabhängig war von dem jährlichen Apisfeste. Ja es scheint mir nicht unmöglich, dass in den oben angeführten Stellen des Plinius, Solinus, Ammianus, Aelianus geradezu eine Verwechslung vorgegangen ist zwischen dem Apis-Nilus und dem Apis-taurus, wozu ihre Namensgleichheit und ihre theologische Verbindung leicht Veranlassung geben konnte. Wir würden dann in jenen Stellen die einzigen Erwähnungen des hieroglyphisch-ägyptischen Namens des Nils *Hapi-Apis* besitzen.

Kehren wir jetzt noch einmal zu der oben mitgetheilten Liste der einzelnen Nachrichten über Apisereignisse zurück, so dürfen wir uns jedenfalls keinen entscheidenden Schluss aus den verschiedenen Erscheinungsfeiern erlauben, da es jetzt wohl mehr als wahrscheinlich ist, dass diese nicht nur mitten in einer Epoche vorkommen konnten, sondern auch regelmässig immer erst später als der wirkliche Periodenanfang erfolgten. Noch einleuchtender sind die Fälle auszuschneiden, wo ein Apis gewaltsam getödtet wird, oder sonst durch Zufall stirbt. Es bleibt also zunächst nur ein Fall zu besonderer Beachtung übrig, in welchem uns ein Todesfall des Apis berichtet

wird, den wir für einen regelmässig zu seiner Zeit erfolgten zu halten Ursache haben. Es ist der unter Ptolemäus Philometer eingetretene, dessen in den Papyrus gedacht wird. Hier wird uns zwar, wie oben gesagt, nur der Monat, nicht der Tag des Todes gemeldet; da aber der Begräbnisstag auf den 16. Pachon gesetzt ist, und dieser 70 Tage nach dem Tode fiel, so ist damit auch der 6. Phamenoth als Todestag gegeben.

Halten wir uns zunächst an diese Angabe, als die sicherste von allen bisher bekannten, so erhalten wir den 6. Phamenoth des Jahres 584 Nabon. = 164 vor Chr. als eine Apisepeche. Daraus würden unmittelbar alle übrigen abgeleitet werden können, nämlich vor Kambyases in den Jahren vor Chr. 1338. 1313. 1288. 1263. 1239. 1214. 1189. 1164. 1139. 1114. 1089. 1064. 1039. 1014. 989. 964. 939. 914. 889. 864. 839. 814. 789. 764. 739. 714. 689. 664. 639. 614. 589. 564. 539. Dieser letzte Apiswechsel würde noch unter Amasis fallen; der folgende mit Uebergang des Kambyases unter Darius, und dann ferner in dieser Folge:

514. unter Darius.	64. unter Ptol. XIII. Neos Dionysos.
489. „ dems.	39. „ Kleop. VI. und Caesarian.
464. „ Artaxerxes.	14. „ Caesar Augustus.
439. „ dems.	12. (n. Chr.) unter dems.
414. „ Darius II.	37. „ Tiberius.
389. „ Achoris.	62. „ Nero.
364. „ Nectanebus.	87. „ Domitian.
339. „ Ochus.	112. „ Traian.
314. „ Alexander II.	137. „ Hadrian.
289. „ Ptol. I. Soter I.	162. „ Commodus.
264. „ Ptol. II. Philad.	187. „ dems.
239. „ Ptol. III. Euerg. I.	212. „ Caracalla.
214. „ Ptol. IV. Philop. I.	236. „ Maximinus.
189. „ Ptol. V. Epiphan.	261. „ Gallienus.
164. „ Ptol. VII. Philem. I.	286. „ Diocletianus.
139. „ Ptol. IX. Euerg. II.	311. „ Licinius.
114. „ Ptol. X. Soter II.	336. „ Constantius.
89. „ Ptol. XI. Alexander I.	361. „ Julianus.

Die dem 6. Phamenoth entsprechenden Monatsdaten nach unserm Kalender würden leicht zu berechnen sein.

Vergleichen wir mit dieser Reihe die übrigen von den Schriftstellern erwähnten Ereignisse, so würde der Apis unter Kambyases allerdings mitten in eine Periode fallen. Derselbe nähert sich aber auch keiner der andern angeführten Jahrzahlen auf die Entfernung von 25 Jahren oder ein Multiplikat davon nahe genug, um aus einem solchen Zusammentreffen auf eine andere Epochenreihe schliessen zu können. Es scheint daher, dass in jedem Falle dem Apis, der unter Kambyases gefunden ward, ein andrer vorherging, der ausser der Zeit starb.

Die Tödtung des Apis durch Ochus fand in den Jahren 340—338 statt. In diese Zeit wäre gerade eine unserer Epochen, nämlich das Jahr 339, gefallen, und Ochus würde daher wie Kambyases einen neugefundenen Stier getödtet und verspeist haben.

In den Jahren 323—321 starb ein Apis an Altersschwäche, wenn die Angabe richtig ist. Dieser Stier würde vom Beginne der Periode an gerechnet erst 17 bis 18 Jahre alt gewesen sein. Doch passt dieses Jahr noch weniger zu dem des Rambyseastieres, da er dann ganz jung gestorben sein müsste.

Es folgt der Apis, welcher unter Philometor im Jahre 146 starb.

Der unter Ptolemäus Alexander I. geborne Apis macht eine Schwierigkeit. Er soll im Jahre 118—117 vor Chr. erschienen sein, also nur 4 Jahre vor der Epoche des Jahres 114. Dies würde demnach am meisten gegen unsere obige Vermuthung sprechen, wenn nicht etwa in der dafür angeführten demotischen Stele statt des 15. das 10. Jahr des Apis zu lesen sein sollte, wodurch dann der Fall mit unserer Annahme genau übereinstimmen würde.

Der unter Hadrian im Jahre 121 nach Chr. gefundene Apis würde gegen unsere Annahme weniger Bedenken erregen, als es zuerst scheinen könnte. Sein Vorgänger wäre nämlich im Jahre 111 nach Chr. gestorben, und der neue demnach erst 10 Jahre später erschienen. Dass aber eine so ungewöhnlich lange Entbehrung des Apis damals wirklich stattgefunden hatte, bezeugen die Worte des Spartian: *reptus post multos annos*.

Der letzte bekannte Apis endlich, unter Julian im Jahre 362 363 gefunden, würde seinem Vorgänger, der nach unserer Annahme 361 nach Chr. gestorben wäre, schon nach einem oder zwei Jahren gefolgt sein, und also unserer Vermuthung günstig sein.

Im Ganzen scheint soviel aus der Vergleichung hervorzugehen, dass, wenn sich die von den Schriftstellern gemeldeten Jahre mit dem in den Papyrus genannten Jahre überhaupt zu einer Reihe von 25jährigen Epochen vereinigen sollen, jede andere Annahme noch grössere Schwierigkeiten darbieten würde als die versuchte. Dabei soll aber keineswegs in Abrede gestellt werden, dass auch unsere Annahme eben nicht mehr als eine Hypothese ist, welche erst der Bestätigung bedarf.


Fragen wir endlich nach den Phasen des Mondes an den vermutheten Epochen, so gewähren für ihre Berechnung die Largeteau'schen Tafeln (hinter dem *Résumé de chron. astron. par M. Biot. Paris. 1849. p. 477* aus dem *Mém. de l'Acad. des Sc. tom: XXII. besonders abgedruckt*), deren Mittheilung ich der Güte des um die alte Chronologie hochverdienten Herrn Biot verdanke, allerdings eine namhafte Erleichterung. Nach diesen Tafeln, deren weitere Verbreitung in Deutschland durch eine deutsche Ausgabe (Hülfsbuch der rechnenden Chronologie. Heidelberg 1853) ein Verdienst des H. von Gumpach ist, fiel im Jahre 164 vor Chr., im 17. Jahre des Philometor der 6. Phamenoth 10 Tage nach dem Neumonde.

Wenn nun überhaupt diese Berechnungen und die darauf gebauten Schlüsse nicht trügen, und wir voraussetzen, dass der Epochentag am ursprünglichen Kalendertage der neuen Mondsichel haften blieb, so würde die allmähliche Verschiebung von 7 bis 8 Tagen uns für die Einführung der Periode ungefähr in die ersten Jahrhunderte der ägyptischen Geschichte zurückführen. In jene früheste Zeit gehört nun allerdings wenigstens die Einführung des Apis- und Mneuisdienstes. Diese wurde von Manethôs dem Kaiechôs, dem zweiten Könige der zweiten Dynastie, zugeschrieben, welcher noch mit Menes, dem ersten Könige der ersten Dynastie gleichzeitig regierte. Es dürfte daher hiernach

die Einführung dem Menes zugehören, was auch von Aelian (II, 10) ausdrücklich berichtet wird. Auf den Monumenten des Alten Reichs findet sich die hieroglyphische Apisgruppe nicht selten (Denkmäler aus Aegypten Abth. II, Bl. 6. 23. 136), obgleich mir für jetzt kein Beispiel im Gedächtnis ist, wo der Verehrung des göttlichen Stieres gedacht würde.

Die öfters und auch von H. v. Gumpach wieder angeführte Stelle bei Syncellus (Chron. p. 123), nach welcher der Apis unter einem geschichtlich in jener Folge gar nicht vorhandenen König Aseth zuerst verehrt worden sein soll, fließt, wie anderwärts nachgewiesen (s. m. Chronol. I, 146), aus der untergeschobenen Sothis, einem Machwerke des 3. Jahrhunderts nach Chr., und beruht lediglich auf einer Herbeiziehung des fabelhaften Königs Apis von Argos, der bald nach Aseth angesetzt wird (Sync. p. 148) und Memphis gegründet haben sollte ¹⁾.

Am Schlusse des oben erwähnten gedruckten Berichtes des Dr. Brugsch wird gesagt, „dass nach einer Dedicationsinschrift der Gründer (?) des Serapeum's der vierte Sohn Ramses II. Schaemdjom war.“ Es ist dies der Prinz

 Chaem..., der sechste von den uns bekannt gewordenen Söhnen des zweiten Ramses. Hiermit ist aber nicht gesagt, dass dieser Prinz überhaupt den Memphitischen Apiskult gegründet habe, denn derselbe Bericht meldet, dass Herr Mariette bereits „die Apisperioden von Amenophis III. an“ gefunden habe. Man würde daraus nur schliessen können, dass vor der Zeit des Ramses die heiligen Stiere entweder anderswo begraben wurden, wogegen aber die Apiserwähnung unter Amenophis III. zu sprechen scheint, oder dass jener Prinz an der Gräberstätte zuerst ein Heiligthum erbaute, obgleich sonst die Tempelbauten nur von Königen auszugehen pflegten.

Bedenklicher für unsere Schlüsse könnte es aber scheinen, wenn es in jenem Berichte heisst, dass es „mit Hülfe zweier Angaben des Herrn Mariette gelungen ist, aus den demotischen Inschriften die Reihe der Apisperioden vollständig herzustellen, in so weit dieselbe die Herrschaft der Lagiden umfasst“, und dass es die hieroglyphischen Stelen Herrn Mariette möglich gemacht haben „die Apisperioden von Amenophis III. bis zu den Zeiten der Lagiden herab nach Tagen zu bestimmen, wobei nur die 20. 23. und 29. Dynastie unterbrochen ist.“

Hiernach könnte man meinen, es wären die Apisperioden in der Lagidenzeit andre als in der früheren Zeit gewesen, und ihr Anfang hätte auch zu andern Zeiten gewechselt, da sich ja sonst aus einem Anfange alle übrigen hätten ergeben müssen. In diesem Falle würde also überhaupt keine 25jährige Apisperiode vorhanden gewesen sein, da das Wesen der Periode in der regelmässigen Wiederkehr besteht; unser Versuch würde daher so

1) Syncell. p. 126. 149. Aristippus bei Clem. AL Strom. I, p. 139: *Ἀπὶς τε ὁ Ἀργεὺς βασιλεὺς Μέμφιν οἰκίσει, ὥς φησιν Ἀριστίππος ἐν πρώτῳ Ἀρχαϊκῶν. Τοῦτον δὲ ὁ Ἀριστίας ὁ Ἀργεῖος ἐπωνομασθῆναι φησι Σάραπιν καὶ τοῦτον εἶναι ὃν Αἰγύπτιοι σέβουσιν.* Vgl. Euseb. Praep. Ev. X, p. 293. Apollodor. Bibl. II, I, 1. Ueber den eben so fabelhaften Sicyonischen König Apis, der noch früher gelebt haben soll, s. Syncell. p. 102.

wenig wie irgend ein andrer zum Ziele führen können. Die obige Mittheilung dürfte aber gar nicht von Apisperioden, sondern von Apiserscheinungen zu verstehen sein, da, wie die Inschrift unter Ptolemaeus Alexander lehrt, von diesen, nicht vom Tode des zuletzt gestorbenen Apis und also auch nicht vom Periodenwechsel an, besondere Apisjahre gezählt wurden. Wenn sich daher nicht anderweitig aus den Inschriften ergeben sollte, dass überhaupt keine 25jährigen Epochentage streng eingehalten wurden, so würden wir noch nicht berechtigt sein, dies aus den angeführten Mittheilungen zu schliessen.

Die Wahrscheinlichkeit übrigens, dass sich die Apisepochen wirklich an einen bestimmten Kalendertag anschlossen, ohne dass man der allmählichen Verschiebung desselben gegen den Neumond Rechnung trug, was anfangs noch zweifelhaft bleiben musste, ist jetzt mit hinreichendem Grunde aus dem in den Papyrus genannten Sterbetage des Apis unter Philometor zu entnehmen, findet aber auch noch eine fernere Unterstützung.

Die ursprüngliche Zusammengehörigkeit des Apis und Mneuis nämlich, die oben vermuthet wurde, ist nicht allein wegen der als gleichzeitig gemeldeten Einführung ihrer Dienste, und nach dem Begriffe der Periode als einer Conjunktion von Sonne (Mneuis) und Mond (Apis) höchst wahrscheinlich, sondern wird auch durch die schon oben gefolgerte Gemeinschaftlichkeit ihrer Gräber im Sarapieion von Memphis, und ferner durch den Umstand bestätigt, dass beide Stiere auch zu gleicher Zeit getödtet worden zu sein scheinen. Ich glaube dies Letztere schliessen zu dürfen aus der Stelle eines Pariser Papyrus, der zwar leider noch nicht publicirt ist, aus welchem aber Letronne (Rec. I, p. 296) die Worte anführt: τὸ ἀνάλωμα τῶν Διδυμῶν τοῦ πένθους τοῦ Μνήγιστος „der Aufwand der Schwestern für die Trauer um den Mneuis.“ Wenn wie voraus zu setzen, dieser Papyrus zugleich mit den Urkunden der Didymoi zu Leyden, London und Rom gefunden worden ist, so dürfte er sich auch auf dieselben Schwestern beziehen, und derselben Zeit angehören wie jene. Da nun in jenen immer nur im allgemeinen τὸ πένθος ohne den Gegenstand der Trauer erwähnt wird, in den Stellen aber, wo der Osorapis vorkommt, immer zugleich der Osormneuis mit genannt wird, dessen Namensbildung mit Osor (Osiris) schon auf den verstorbenen Mneuis hinweist, wie Osorapis auf den verstorbenen Apis, so ist der Schluss fast unvermeidlich, dass zu jener Zeit eine gleichzeitige Trauer um den Apis und den Mneuis eingetreten war, und beide folglich auch zu gleicher Zeit, wahrscheinlich an einem Tage, ihr Leben geendet hatten. Dass auch beide Stiere zugleich gefunden zu werden pflegten, darauf weist vielleicht die Erzählung unter Hadrian hin, nach welcher der neugefundene Apis turbas inter populos creavit, apud quem deberet locari omnibus studiose certantibus. Denn wenn wie Plutarch (de Is. c. 33) und Andere berichten, der Mneuis auch schwarz war, wie der Apis, so würde sich ein Streit zwischen Memphis und Heliopolis über den neu gefundenen Stier leichter begreifen lassen, da ihn die einen für einen Apis, die andern für einen Mneuis nehmen konnten.

Plinius (8, 71), Solinus (c. 32) und Ammianus (22, 14, 7) sprechen von einer Kuh, welche zugleich mit dem Apis gefunden und getödtet ward (Femina bos semel ei (Apidi) anno ostenditur, suis et ipsa insignibus, quan-

quam aliis: semperque eodem die et inveniri eam et exstingui tradunt. Plin.) Dies würde das dritte Thier sein, welches an demselben Tage gefunden und getödtet wurde, wenn man nicht etwa annehmen will, dass hier eine Verwechselung mit dem Mneuis statt gefunden habe. Die Kuh des Apis hätte in der That nur ein Symbol der Isis sein können, und wie diese in den astronomischen Mythus verflochten sein konnte und warum sie zugleich hätte sterben müssen, würde schwer zu erklären sein. Auch hatte der Apis nach Aelian nicht bloss eine Kuh, sondern ein ganzes Harcm von Kühen zu seiner Wahl (de nat. anim. 11, 10: *θηλειῶν βοῶν ὠρεῶν οἰκοί, οἷονσι θάλαμοι, ὅτε ἐθέλοι καὶ ἦν ἐρεῖ θυμὸς ἀναβαλεῖν αὐτόν.*)

Schwer möchte aber ein Grund anzugeben sein, warum gerade der 6. Phamenoth zum Epochentage gewählt worden sei. Dabei will ich hier nicht unterlassen darauf aufmerksam zu machen, dass im Todtenbuch c. 140 (vgl. c. 125, 12) eines nahe gelegenen Festes gedacht wird, welches 7 Tage früher, auf den 30. Mochir, fiel und dessen die Ueberschrift eines Kapitels in folgenden Worten gedenkt: „Buch der Ceremonien (Opfer) am 30. Mochir, wann voll ist das heilige Auge (d. i. die Mondscheibe, Selenē?) am 30. Mochir.“



Am ein und demselben Monatstage konnte der Mond nur alle 25 Jahre voll sein. Wir würden hier also dieselbe 25jährige Periode an einem andern bestimmten Kalendertage, und in andern Jahren gefeiert finden. Ein drittes Fest dieser Art wird endlich auch bei Plutarch (de Is. c. 52) erwähnt, welches am 30. Epiphi gefeiert wurde, *ὅτε σελήνη καὶ ἥλιος ἐπὶ μιᾷς εὐθείας γυγόνασιν*, „wann Mond und Sonne in gerader Linie stehen“, was entweder vom Vollmond, oder vom Neumond zu verstehen ist und nur aller 25 Jahre sich ereignen konnte, wie schon Parthey in seiner Ausgabe des Plutarch de Is. p. 248 bemerkt hat. Dieses Fest hiess *ὀφθαλμῶν Ὁρου γενέθλιον*, der Geburtstag der Augen des Horus, d. i. der Sonne und des Mondes.

Ob nun aber der 6. Phamenoth, oder ein andrer Tag, wirklich der stets wiederkehrende vorgeschriebene Todestag des Apis war, ob dieser überhaupt so streng eingehalten wurde durch die Tödtung des Stieres, wie es die Berichte der Schriftsteller voraussetzen lassen, und ob es uns gelungen ist, die wahren Epochenjahre aufzufinden, darüber werden uns hoffentlich die Denkmäler des Serapicion, d. i. des Tempels und der Gräber des Osorapis, bald belehren. Bis dahin wäre es voreilig etwas mit grösserer Bestimmtheit behaupten zu wollen, als wir uns hier erlaubt haben. Sollten wir uns aber auch in unsern Schlüssen geirrt haben, so wird der Hinweis auf die verschiedenen noch zu lösenden Fragen doch vielleicht nicht ohne Nutzen sein.

Bibliographische Anzeigen.

Histoire de la vie de Hiouen-Thsang et de ses voyages dans l'Inde, depuis l'an 629 jusqu'en 645, par Hsü-li et Yen-thsang; suivie de documents et d'éclaircissements géographiques tirés de la relation originale de Hiouen-Thsang; traduite du chinois par Stanislas Julien, membre de l'institut de France, des sociétés asiatiques de Paris et de Londres; correspondant des académies de Berlin et de St. Pétersbourg; professeur au collège de France etc. Paris, imprimé par autorisation de l'empereur à l'imprimerie impériale. MDCCCLIII. Chez Benjamin Duprat, libraire de l'institut, de la bibliothèque impériale etc. LXXXIV n. 472 SS. gr. 8.

Alle Freunde der indischen Alterthumsforschung werden mit aufrichtiger Freude die Erscheinung des obigen lange erwarteten Werks begrüßen, weil von ihm zuversichtlich behauptet werden darf, dass es alle früher aus den ergiebigen Fundgruben der Chinesischen Litteratur zu Tage geförderten Ergänzungen und Bereicherungen unsers Wissens von Indien an Wichtigkeit weit übertrifft. Dieses Lob wird ihm durch die musterhafte Genauigkeit der Uebersetzung, durch die ausgezeichnete Persönlichkeit des Reisenden und durch den reichhaltigen Inhalt des Werks gesichert.

Eine genaue Uebersetzung des Reiseberichts, von welchem jetzt die Rede ist, setzt einem nicht gehörig dazu ausgestatteten Uebersetzer zwei kaum zu überwindende Schwierigkeiten entgegen. Die erste wird durch den Styl des Hiouen-Thsang herbeigeführt, der jedem nur mit der classischen chinesischen Sprache vertrauten Sinologen gar häufig das richtige Verständnis unmöglich macht; die zweite wird durch die zahlreichen indischen Wörter bewirkt, die entweder mit chinesischen Charakteren umschrieben oder in das Chinesische übertragen sind. Da Stanislas Julien einstimmig als derjenige Gelehrte betrachtet wird, welcher unter den lebenden Sinologen die gründlichste und umfassendste Kenntniss der chinesischen Sprache und Litteratur besitzt, und vielfache Beweise davon geliefert hat, darf die vorliegende Uebersetzung mit vollem Vertrauen auf ihre Richtigkeit benutzt werden; ein Vorzug, der den meisten von andern Sinologen aus chinesischen Quellen geschöpften Mittheilungen über die fremden Länder und Völker abgeht. Auch *Abel-Rémusat's* Uebersetzungen von Stellen aus der Schrift des Hiouen-Thsang sind keineswegs frei von Misverständnissen, wie mehrere von Stanislas Julien angeführte Belege (Préf. p. X) darthun. Der schlagendste Beweis jedoch dafür, wie unentbehrlich eine genaue Bekanntschaft mit der Chinesischen Sprache ist, um vor folgereichen Misverständnissen zu schützen ist der folgende: Hiouen-Thsang unterscheidet in seiner Reisebeschreibung genau diejenigen Reiche, welche er selbst besucht hatte, von denen, von welchen er nur nach münd-

lichen Erkundigungen etwas berichtet hatte. Diese Unterscheidung wird in der Nachschrift zu dem *Si-jü-ki* oder dem Berichte über die westlichen Reiche ausdrücklich hervorgehoben (Préf. p. XXXVII). Sowohl *Abel-Rémusat*, als *Klaproth* haben diese zwei Ausdrücke missverstanden, und der letztere ist dadurch verleitet worden den Hiouen-Thsang nach *Sinhala* oder Ceylon reisen und von da nach dem Festlande zurückkehren zu lassen. Stanislas Julien hat daher in dem Verzeichnisse der von Hiouen-Thsang erwähnten 138 Königreiche p. 464 ff. die 28 durch den Druck unterschieden, von welchen er nur nach Hörensagen berichtet hatte. Eine nicht geringere Schwierigkeit als die Sprache bot die sichere Herstellung der vielen indischen Wörter dar, welche sowohl in dem von Hiouen-Thsang selbst geschriebenen Berichte von seinen Reisen, als in der von Hoei-li und Yen-thsong verfassten Geschichte seines Lebens und seiner Reisen vorkommen. Stanislas Julien fühlte sich bei seinen ersten Versuchen, diese Wörter herzustellen, so häufig in der von ihm angefangenen Uebersetzung des Hiouen-Thsang gehemmt, dass er 1839 beschloss mit dem IV. Buche inne zu halten und sie erst dann wieder aufzunehmen, wenn es ihm gelingen sein würde, eine sichere Methode der Herstellung der zwei oben bezeichneten Arten von Sanskritwörtern zu finden. Von der grossen Schwierigkeit, diese Aufgabe mit Erfolg zu lösen, wird man sich einen Begriff machen, wenn man erstens sich vergegenwärtigt, wie unbeholfen die chinesische Schrift ist, um die zahlreichen Laute des indischen Alphabets gehörig zu unterscheiden, und wenn man zweitens erwägt, dass die chinesischen Uebersetzungen von Sanskritwörtern in häufigen Fällen kein Mittel darbieten, um zu bestimmen, welche unter mehreren Sanskritischen Synonymen bei der Zurückübersetzung in das Sanskrit zu wählen seien. Diese Unsicherheit in der Wahl wird noch dadurch vermehrt, dass die Sanskrit schreibenden Buddhisten die Sanskritwörter mitunter in von dem classischen Sprachgebrauche abweichenden Bedeutungen gebrauchen. Um bei der Auswahl das allein dem Chinesischen entsprechende Wort zu entdecken, mussten Beispiele zusammen gesucht werden, die keinem Zweifel unterlägen und daher in zweifelhaften Fällen den Ausschlag geben könnten. Die letzte Gattung von solchen in chinesisch-buddhistischen Schriften vorkommenden Wörtern musste sehr zahlreich werden, weil, seitdem die chinesischen Buddhisten gegen den Schluss des zweiten christlichen Jahrhunderts angefangen hatten indische Bücher in die Sprache des Reichs der Mitte zu übertragen, 5 Classen von indischen Wörtern nach unabänderlichen Regeln festgestellt wurden, welche aus verschiedenen Gründen nicht in das Chinesische übersetzt, sondern nur mit chinesischen Charakteren umschrieben werden sollten. Stanislas Julien hat (Préf. p. XVII ff.) einen ausführlichen Bericht von seinen Bemühungen erstattet, um eine sicher leitende Richtschnur für die Herstellung beider Arten von Sanskritwörtern zu gewinnen. Die Hilfsmittel, welche ihm die chinesische Litteratur darbot, sind zweierlei, erstens: Syllabarien, in welchen die indischen Wörter mit chinesischen Schriftzeichen umschrieben sind; diese sind jedoch unvollständig und leisteten ihm nur geringen Vor-schub. Viel brauchbarer ist die zweite Art von Hilfsmitteln, von welchem jetzt die Rede ist, nämlich Wörterbücher, in denen buddhistische Ausdrücke erklärt sind. Ausser einem in Paris befindlichen sehr ungenügenden Wörter-

buche konnte Stanislas Julien zwei seltene in der Bibliothek des asiatischen Departements in Petersburg aufbewahrte Schriften dieser Art benutzen. Die erste enthält eine beinahe vollständige Sammlung der Laute und der Bedeutungen der Sanskritwörter, welche in den heiligen Schriften aus der Zeit der *Thang*-Dynastie vorkommen, und ist von *Juen-sing* gegen das Jahr 649 verfaßt worden, der als Uebersetzer bei dem Kloster der grossen Wohlthätigkeit angestellt und ein Mitarbeiter Hienou-Thsang's war. Das zweite Wörterbuch liefert eine Sammlung der in das Chinesische übertragenen indischen Namen und ist von einem Mönche des Klosters *King-te-ssé* zwischen 1143 und 1157 zusammengestellt worden. Durch die Zusammenstellung der zahlreichen in den zwei obigen Schriften enthaltenen Sanskritwörter und der ihnen beigefügten Erklärungen erhielt St. Julien einen beträchtlichen Vorrath von solchen Sanskritwörtern, welche in chinesischen Schriften gebraucht werden und von welchen ungefähr der 4. Theil als genau gelesen erkannt wurde. Durch die fortgesetzte Analyse noch andrer indischer Wörter ist es seinem Scharfsinn gelungen, ein vollständiges chinesisch-sanskritisches Alphabet aufzustellen, mit dessen Hilfe er mit Sicherheit die mit chinesischen Charakteren umschriebenen indischen Wörter auf ihre indische Orthographie zurückzuführen im Stande ist. Er hat diese Entdeckung zuerst im *Journ. As.* IV. Sér. X. p. 81 ff. bekannt gemacht und seitdem noch vervollkommnet. Dadurch ist er auch in den Stand gesetzt worden ein Verzeichniss von beinahe 900 Titeln von indischen in das Chinesische übertragenen Werken in folgendem Aufsatz: „Concordance sinico-samskrite d'un nombre considérable de titres d'ouvrages bouddhiques, recueillie dans un catalogue chinois de l'an 1306, et publiée, 'après le déchiffrement et la restitution des mots indiens.'“ im *Journ. As.* IV. Sér. XIV. p. 353 ff. zu veröffentlichen. Erst durch dieses Verzeichniss ist es möglich geworden sich eine deutliche Vorstellung von der Reichhaltigkeit dieses Zweigs der chinesischen Litteratur zu bilden und den Nutzen voranzusehen, den ihre Ausbeutung für die Aufklärung des Buddhismus herbeiführen würde, wenn dazu gehörig befähigte Gelehrte sich dieser Arbeit widmeten. Die Entdeckung eines sicher leitenden Verfahrens bei der Zurückführung der mit chinesischen Schriftzeichen umschriebenen indischen Wörter auf die richtige Schreibung darf als ein bedeutender Fortschritt der chinesischen Philologie betrachtet werden, weil dadurch den nicht seltenen Irrthümern und dem unsichern Verfahren der frühern Uebersetzer chinesischer indische Wörter enthaltenden Werke ein Ziel gesetzt wird. In der vorliegenden Uebersetzung so wie in den übrigen von St. J. aus dem Chinesischen übersetzten Nachrichten von Indien finden wir die Sanskritwörter so genau wieder hergestellt, dass an ihrer Richtigkeit nicht gezweifelt werden darf, auch wenn es z. B. fast ganz unbekannte geographische Namen sind. Es wäre daher zu wünschen, dass er den Plan ausführte, sein chinesisch-sanskritisches Alphabet bekanntzugeben, damit andre Sinologen sich dessen bedienen könnten. Bei der Darstellung der in das Chinesische übertragenen Sanskritwörter tritt die oben bezeichnete Schwierigkeit ein, das rechte Wort unter den verschiedenen möglichen Synonymen zu entdecken. Auch in diesem Falle hat St. J., meistens das Richtige getroffen; solchen Wörtern, bei denen ihm ein Zweifel blieb, hat er mit lobenswerther Gewissenhaftigkeit ein Fragezeichen beigefügt.

Ich kann aus eigener Erfahrung bezeugen, dass er stets triftige Gründe für die von ihm getroffene Auswahl gehabt hat, und dass man sich hüten muss, von den gewöhnlichen Bedeutungen der Sanskritwörter ausgehend, andere statt der von ihm vorgezogenen setzen zu wollen. Da bis jetzt die buddhistisch-sanskritische Litteratur von keinem andern Gelehrten gründlich bearbeitet worden ist, ausser von Burnouf in seiner bekannten: „Introduction à l'histoire du buddhisme indien“ und in dem nach seinem Tode erschienenen: „Le Lotus de la bonne loi, traduit du sanscrit, accompagné d'un commentaire et de vingt et un mémoires relatifs au buddhisme“ wäre es sehr verdienstlich, wenn St. J. die von ihm angelegten Sammlungen von buddhistischen Sanskritwörtern herausgeben wollte.

Durch seine gründlichen Kenntnisse und seine Talente war Hiouen-Tsang der hervorragendste unter den chinesischen Pilgern, welche, vom frommen Eifer angespornt, Indien besuchten; durch seinen vieljährigen Aufenthalt und seine weiten Reisen in diesem Lande wurde er vor allen seinen Landesgenossen befähigt, einen genauen und einsichtsvollen Bericht von Indien abzustatten. Er stammte von einer angesehenen Familie ab, war 602 geboren und erwarb sich frühzeitig Kenntnisse in den heiligen buddhistischen Schriften sowohl, als in der übrigen Litteratur und der Geschichte seines Vaterlandes; mit besonderem Eifer widmete er sich dem Studium der Werke des *Lao-tse* und des *Tschung-tseu* oder des Confucius. In seinem 20. Jahre empfing er die höchsten Weihen des Mönchthums. Nachher suchte er alle berühmten Lehrer auf, unterhielt sich mit ihnen und prüfte den Inhalt ihrer Lehren; als er jedoch ihre Behauptungen mit den Lehren der heiligen Schrift verglich, gewann er die Ueberzeugung, dass zwischen beiden bedeutende Verschiedenheiten obwalteten, so dass er rathlos wurde, welchem Systeme er den Vorzug geben sollte. Er gelobte daher, nach den westlichen Ländern zu reisen, um dort die weisen Männer über die Punkte zu befragen, welche seinen Geist beunruhigten. Ueber seine Reisen gestattet der Zweck dieser Anzeige nur einige einzelne Bemerkungen. Er verliess sein Vaterland im Jahre 629 und durchzog zuerst die grosse sandige Wüste Schamo in Nordwest der chinesischen Grenze. Er gelangte darauf nach der Hauptstadt der Uiguren, welche wie das Volk selbst von ihm *T-gur* genannt wird, und welche vermuthlich das heutige Hami oder Khamil ist. Sein Weg führte den Hiouen-Tsang durch die Daungarei und dann über den Musur-dabaghan, den nördlichsten Theil des Tsong-ling oder des Belurtag, von dessen mühsamer und gefährlicher Uebersteigung er eine lebhaftere Schilderung entwirft. Von dem Jaxartes-Thale aus, welches im Westen des oben genannten Gebirges liegt, durchkreuzte er Baktrien, das westliche und östliche Kabulistan ¹⁾. Nach dem Besuche

1) Bei der in der Vorrede mitgetheilten Uebersicht der Reisen des Hiouen-Tsang hat sich p. LII ein Misverständniss eingeschlichen. Der Fluss *Cubhavasta* ist nicht der gegenwärtig Swan, von den Alten *Soanos* genannte, sondern der *Suastos* der Alten und ein Zufluss des *Pangkora*, der von den Indern auch *Suvastu* geheissen wird und jetzt *Suwad* heisst; s. meine *Ind. An.* II, S. 132 Nr. 2 und S. 669. Es ist daher nicht die von Hiouen-Tsang *Mung-kie-li* genannte Hauptstadt *Udjâna's*, das N.O. von Atok auf der Strasse nach Muzaffarâbâd gelegene Mongheli. Auch Hiouen-Tsang bestätigt die

Kaçmira's und der Reiche des westlichen und des innern Indiens erreichte Hiouen-Thsang Magadha, das Hauptziel seiner Reisen. Dieses Land, welches schon in der ältern Geschichte des Buddhismus so bedeutend hervortritt, erscheint auch in Hiouen-Thsang's Beschreibung desselben als ein Hauptsitz der Lehre Çäkjamuni's. Er fand dort eine grosse Zahl von Heiligthümern und Klöstern; es lebten dort damals 10,000 Mönche, welche sich durch ihre Studien der heiligen Schriften und anderer Schriften, so wie durch ihren frommen Wandel auszeichneten. Kein indisches Land wird so ausführlich von unserm Reisenden beschrieben als dieses. Bei dieser Gelegenheit wird einer der interessantesten Abschnitte seiner Lebensbeschreibung eingeschaltet, derjenige nämlich, in welchem die Verfasser derselben sich bemühen, ihren Landsleuten eine Vorstellung von der Grammatik der Sanskritsprache beizubringen, mit deren Regeln und künstlicher, nur durch langwierige Studien begreifbaren Terminologie Hiouen-Thsang sich ganz vertraut gemacht hatte. Da die chinesische Sprache bekanntlich der grammatischen Formen entbehrt und in ihr daher Ausdrücke zur Bezeichnung derselben ganz fehlen, musste es den Verfassern seiner Lebensbeschreibung, so wie dem Hiouen-Thsang selbst, schwer werden ihren Landesgenossen eine einigermaßen klare Vorstellung von dem Wesen der Sanskritsprache zu verschaffen. Sie mussten sich zu diesem Behufe Wörter bedienen, welche in ihrer Sprache ganz andere Bedeutungen haben. Sie hielten es deshalb für unvermeidlich, den den Chinesen schwer verständlichen grammatischen Definitionen Beispiele beizufügen, durch welche die Bedeutungen der Endungen der Nomina und Zeitwörter

frühere Ansicht über die Lage Udjāna's am Suwad. Er geht nämlich nach p. 84 ff. von *Purushapura* oder Peshaver über einen grossen Fluss, unter welchem der Kabul-Fluss verstanden werden muss, kommt darauf nach *Pushkalavati*, dem *Peukelotis* der Alten, und sodann nach der Stadt *Uta-khanda*, welche nach seinem Berichte dem heutigen Attok gegenüber lag, obwohl der jetzige Name aus dem alten entstanden ist. Von hier aus überstieg Hiouen-Thsang Gebirge und Thäler nach N. reisend und gelangte sodann nach Udjāna. Die Entfernung 600 li oder ungefähr 30 g. M. ist nicht zu gross, wenn in Anschlag gebracht wird, dass die Strasse den Windungen der Thäler des Gebirges folgte, durch welches das Indus-Gebiet von dem des Suwad getrennt wird. Es kommt noch hinzu, dass der alte Name der Hauptstadt Udjāna's in dem des Dorfes Mangalthan im Lande der Jusufzei Afghanon erhalten ist; s. *Account of the Esafzai-Afghans inhabiting Samā (the plains), Swat, Bunher and the Chamla valley etc. By Shekh Khash Alee.* im J. of the As. S. of B. XIV, p. 738. In der Aufzählung der dortigen Stämme der Jusufzei nebst den Namen ihrer Dörfer und ihrer Häuptlinge sind die das Buner-Thal bewohnenden nicht als solche bezeichnet, sondern als die des *Sirdar Fytteh Khan*; dass damit die Stämme des Buner-Thales gemeint sind, erhellt sowohl daraus, dass die Wohnsitze der drei übrigen Abtheilungen ausdrücklich erwähnt werden, als daraus, dass nach *Notes on the Esafzye tribes of Afghanistan. By the late Capt. Edward Conolly.* Ebend. IX, p. 924 Fetteh Khan ein berühmter und mächtiger Häuptling der Jusufzei war, dessen Hebeität auch die Stämme des Sawad- und des Buner-Thales anerkannten. Das letzte Thal liegt im O. der Quellen des Suwad. Nach Hiouen-Thsang p. 86 lag die Hauptstadt Udjāna's 250 li oder etwas 10½ g. M. S.-W. von den Quellen des Çubhāvastu, daher wohl in der Mündung des Buner-Thales in das des Sawad. Mangalthan ist erstellt aus *Mangalasthana*, d. h. Ort des Glücks; der alte Name lautete demnach *Mangala*, d. h. glücklich.

ihren Landsleuten verständlich gemacht werden sollten. Ob es ihnen gelingen sei, durch diesen dürftigen Abriss der Sanskritgrammatik der Chinesen einen Begriff von ihr mitzutheilen, muss füglich bezweifelt werden. — Nachdem Hiouen-Tsang während seines 5jährigen Aufenthalts in Magadha sich ein vollständige Kenntniss der Sanskritsprache erworben und den Inhalt der Bücher der drei Sammlungen der heiligen Schriften oder des Tripiṭaka und aller wichtigen brahmanischen Werke ergründet hatte, beschloss er, diejenigen Theile Indiens zu bereisen, die er noch nicht besucht hatte. Er durchwanderte zuerst einen grossen Theil Bengalens und nachher die östlichen Küstenländer bis *Drāviḍa*, welcher Name bei ihm nicht in der weitesten Bedeutung gebraucht wird, in welcher er das Gebiet der Tamilischen Sprachbezeichnung, sondern in der engeren eines besondern Reichs, dessen Hauptstadt *Kāṇṇī* am Palarflusse war. Hiouen-Tsang nahm von hier aus seinen Weg quer durch das Hochland des Dekhans und gelangte sodann nach Kozhik an der Malabar-Küste. Er besuchte nachher die nördlicher gelegenen Berge später die in dem Gebiete des Indus liegenden und kehrte zuletzt nach Magadha zurück, wo die für ihn ruhmreichste Begebenheit während seiner weiten Wanderungen in der Fremde sich zutrug. Sie wird p. 211 f. an vielen bemerkenswerthen Einzelheiten erzählt; hier mögen nur die Hauptumstände hervorgehoben werden.

Hiouen-Tsang war durch seine tiefen Kenntnisse der heiligen Bücher und anderer Schriften, so wie der philosophischen Lehren, durch seinen frommen Wandel und durch seine Ueberlegenheit in der Widerlegung der Behauptungen anderer Secten sehr berühmt geworden, und hatte so sehr im Vertrauen gewonnen, dass die Schüler eines sehr geachteten Lehrers, des *Sinharaṣmi*, diesen verliessen und dem Hiouen-Tsang sich anschlossen. Dieser hatte eine Schrift verfasst, in welcher er die in den *Mahājāna-Sūtra* enthaltenen Lehren als die allein wahren und die Unzulässigkeit der in den *Hīnayāna-Sūtra* vorgetragenen dargethan hatte. Das Wort *sūtra* bezeichnet wie bekannt, bei den Buddhisten den ersten Theil ihrer heiligen Schriften, in welchen die Aussprüche und Reden des Stifters ihrer Religion, seine Unterredungen mit seinen Zuhörern und seine Belehrungen derselben enthalten sind. Die einfachen, älteren werden *Hīnayāna* oder die des kleinen Fuhrwerks, die ausführlicheren späteren *Mahājāna* oder die des grossen Fuhrwerks genannt. Die Schrift des ausländischen Buddhisten wurde von einem Brahmanen des *Kumāra* von *Kāmarūpa* oder Vorder-Asam mitgetheilt. Er wurde so sehr von ihr befriedigt, dass er den Hiouen-Tsang zu sich einlud. Als dieser der Einladung des Königs Folge geleistet und der viel mächtigere Herrscher von Magadha's *Śīlādīti* es erfahren hatte, drohte er dem *Kumāra* mit seinem Zorne, wenn er ihm nicht den berühmten Fremdling zusende. *Kumāra* entschloss sich zugleich mit dem Hiouen-Tsang dem Könige Magadha's seine Huldigungen darzubringen. *Śīlādīti* nahm den fremden Lehrer sehr ehrenvoll auf, überzeugte sich von der Vortrefflichkeit der Schrift desselben und beschloss, in *Kanjabūḍḍa* oder Kanog eine grosse Versammlung der der heiligen Bücher kundigen Geistlichen aus den verschiedenen indischen Königreichen zu berufen, um dort mit dem aus dem fernen China gekommenen Lehrer über die wahre Lehre zu verhandeln. Eine grosse Anzahl der berühmtesten und

gelehrtesten buddhistischen Geistlichen und 2000 Brahmanen fanden sich daselbst ein. Hiouen-Tsang wurde zum Präsidenten der Versammlung ernannt. Nachdem während 5 Tagen kein Anhänger der Hinajāna-Sūtra es gewagt hatte, die Richtigkeit der in dem Werke des Hiouen-Tsang aufgestellten Grundsätze zu bekämpfen, faassten die mit jenem Gleichgesinnten gegen diesen einen heftigen Zorn, verläumdeten ihn und verschworen sich gegen sein Leben. Çilādītja erliess darauf den Befehl, jeden Irrlehrer, welcher den Hiouen-Tsang körperlich zu verletzen wagte, zu tödten; wer ihn verläumdete, dem sollte die Zunge ausgeschnitten werden. Die Anhänger der falschen Lehre verstammten darauf, und als während 18 Tagen Niemand unter ihnen gegen den fremden Mann aufzutreten sich erkühnte, wurde die Versammlung aufgelöst. Durch diesen seinen Sieg, seine Predigten und sein überschwängliches Lob der *Mahājāna-Sūtra* bewog Hiouen-Tsang viele Jünger der entgegengesetzten Ansichten den Pfad der Irrthümer zu verlassen und sich dem rechten Wege zuzuwenden. Er erhielt den ehrenvollen Beinamen *Mozadeva*, Gott der Befreiung, und wurde von *Çilādītja* und *Kumāra* mit Ehrenbezeugungen überhäuft; der Ruf seiner Talente und seiner Tugenden wurde durch diese That sehr weit verbreitet. — Die übrigen Ereignisse seines Lebens p. 257 ff. brauchen hier nur kurz berichtet zu werden. Nach einem beinahe 16jährigen Aufenthalte in den indischen Ländern kehrte er mit Kenntnissen bereichert und mit einer zahlreichen Sammlung der heiligen Bücher und mehrern Statuen Buddha's nach seinem Vaterlande zurück. Çilādītja sorgte, so weit sein mächtiger Einfluss sich erstreckte, für die Sicherheit seiner Reise. Er durchzog zum zweiten Male das innere Indien, das Pengāb, Kabulistan und Baktrien. Von hier aus schlug er einen andern Weg ein als den auf der Reise nach Indien genommenen; er folgte nämlich dem Laufe des Oxus und ist der älteste Reisende, von dem wir wissen, dass er die Hochebene Pamer besucht hat, wo der Oxus dem See Sir-i-cul entfließt. Er verweilte nachher in den 3 bekannten Städten Ost-Turkestan's: Kashgar, Jarkand und Khoten. Von hier aus gelangte er auf mehreren Umwegen nach seinem Vaterlande, wo er von dem damaligen in Lojang residirenden Kaiser Thien-wu-ching-hoang-ti feierlich empfangen ward. Er verfasste vom Kaiser dazu aufgefordert im Jahre 648 eine Beschreibung seiner Reisen, welche den Titel *Si-jū-ki*, oder vollständiger: *Ta-thang-si-jū-ki*, d. h. unter den Thang veröffentlichter Bericht über die westlichen Länder. Die von Hiouen-Tsang mitgebrachten heiligen Bücher und Statuen Buddha's wurden in dem Kloster der grossen Wohlthätigkeit aufbewahrt. Der Kaiser liess ferner für ihn ein besonderes Gebäude erbauen, in welchem er die von ihm in Indien gesammelten heiligen Schriften übersetzen sollte. Er übertrug mehrere der wichtigsten Werke in das Chinesische, deren Titel hier unerwähnt bleiben mögen. Er starb 664 und wurde auf den Befehl des Kaisers auf öffentliche Kosten feierlich bestattet.

Aus dieser Uebersicht der Lebensgeschichte dieses chinesischen Pilgers erhellt, dass er durch seine gründliche Kenntniss der indischen Sprache und Litteratur, so wie durch seinen vieljährigen Aufenthalt in den indischen Ländern gehörig in den Stand gesetzt war, um dieses Land und dessen Zustände genau zu beschreiben. Die Erwartung, die wir von dem hohen Werthe der vorliegenden aus seinem eignen Werke geschöpften Schrift hegen dürfen,

wird in vollem Masse bestätigt; nur muss bei der Beurtheilung derselben nicht übersehen werden, dass Hiouen-Tsang ein eifriger Anhänger der Lehre Çäkjasinha's war, und daher mit Vorliebe nur solche Gegenstände ins Auge gefasst haben wird, welche auf sie eine Beziehung besitzen.

Ich wende mich jetzt zu dem Inhalte und dem Werthe der Schrift, deren vortreffliche Uebersetzung wir Stanislas Julien zu verdanken haben. Er zählt zuerst in der Vorrede p. IV ff. die noch erhaltenen Berichte chinesischer Pilger auf, welche Indien besucht haben, und zeigt die Ausgaben derselben an. Die erste Schrift dieser Art ist die bekannte von Fa-hien, der 399 seine Reise antrat, welche „Fo-kuo-ki“ oder Bericht über die Reiche *Buddhas* betitelt ist. Das zweite Werke führt den Titel *Seng-hoë-sing-see-si-jü-ki* und hat zu Verfassern *Hoë-seng* und *Song-jün*, welche von der Kaiserin im Jahre 518 nach Indien gesandt worden waren, um dort die heiligen Bücher zu sammeln; der Titel bedeutet: Bericht der nach Indien gesandten *Hoë-seng* und *Song-jün*. Von dem dritten Werke, dem *Si-jü-ki*, ist schon früher bemerkt worden, dass es von Hiouen-Tsang im Jahre 648 abgefasst wurde und seine eigne Beschreibung seiner weiten Reisen enthält. Die vierte Schrift ist die jetzt zum ersten Male übersetzte. Von ihren Verfassern hiess der Erste *Hoë-li*, welcher sich durch seine Talente und Kenntnisse auszeichnete und vom Kaiser beauftragt worden war, unter der Leitung Hiouen-Tsang's indische Schriften zu übersetzen. Um das Andenken desselben zu ehren und auf die Nachwelt zu bringen, beschloss er (a. préf. p. LXXVI ff.) eine besondere Beschreibung der Reisen seines berühmten Landsmannes zu verfassen, starb aber ehe er sie vollendet hatte. Nach seinem Tode ging seine Handschrift verloren und wurde erst nach einigen Jahren wieder entdeckt. Seine ehemaligen Schüler beauftragten den *Jen-thsong* damit, die zerstreuten Blätter der Handschrift zu ordnen und eine Einleitung zu schreiben. *Jen-thsong* berichtigte die Irrthümer und ergänzte mit Hilfe unedirter Urkunden die Lücken des Werks seines Vorgängers; auch verlieh er dem Style grössere Klarheit und grössern Schmuck. Das Jahr seines Todes ist unbekannt. Der vollständige Titel lautet: *Ta-thang-ts'e'-an-see-san-thsang-fa-see-tsh'ouen. Hoë-li-pen-shi-jen-thsong-tsiou*, und bedeutet die von *Hoë-li* und *Jen-thsong* verfasste Geschichte des Meisters des Gesetzes der drei Sammlungen aus dem Kloster der grossen Wohlthätigkeit. Die fünfte Reisebeschreibung ist gegen das Jahr 730 in Folge eines kaiserlichen Befehls abgefasst worden und betitelt: *Ta-thang-khieou-fa-kao-seng-tsh'ouen. Thang-seng-i-tsing-tsiouen*, d. h. Beschreibung der Reiserouten von (sechs und fünfzig) frommen Männern, welche unter der Dynastie der Thang im W. Chinas reisten, um das Gesetz zu suchen. Das sechste und späteste Werk unter denjenigen, von welchen jetzt die Rede ist, beschreibt die Reise nur eines einzigen chinesischen Buddhisten den *Khi*, welcher im Jahre 964 an der Spitze von 300 *Gramana* nach den westlichen Ländern ausgesendet wurde; er kehrte 976 zurück. Nach seinen Befehlen fasste *Fang-tshing-ta* unter derselben Dynastie einen Bericht über den *Khi-nie*. Von den 6 aufgezählten Schriften besitzt unbedingt den höchsten Werth die von Hiouen-Tsang selbst hinterlassene Beschreibung seiner Reisen, sowohl wegen der Reichhaltigkeit ihres Inhalts, als wegen der Zurechtbringung der Angaben und wegen der Ausführlichkeit der Theile derselben.

haben *Abel-Rémusat* und *Klaproth* die hohe Bedeutung dieses Werks erkannt und der erste kündigte sogar in seinen *Mélanges posthumes* p. 77 in der Note seine Absicht an, in einer nächstens herauszugebenden Sammlung der Reisen der Samanüer in Indien die Einzelheiten der Reisen des Hiouen-Tsang mitzutheilen, obwohl man damals in Paris nur allerdings ziemlich zahlreiche Auszüge aus dem Werke Hiouen-Tsang's in dem *Pin-i-tien* oder Berichte über die fremden Länder und Völker besass. Aus ihm hat *Landresse* in einem Anhang zu *Fekoueki* p. 377 ff. eine Zusammenstellung der von Hiouen-Tsang erwähnten Länder mit ihren Entfernungen von einander und einzelnen Notizen mitgetheilt, und versucht, die Reihenfolge der Länder wieder herzustellen; — ein Versuch, der nicht vollständig gelingen konnte, weil ihm die oben hervorgehobene Unterscheidung der von jenem Reisenden selbst bereisten und nur von ihm nach Mittheilung Anderer besprochenen Länder entgangen war. Dieser Ursprung jenes Länderverzeichnisses darf nicht übersehen werden, wenn die Frage von der Glaubwürdigkeit Hiouen-Tsang's behandelt wird. Bei aller Achtung vor den Kenntnissen *Abel-Rémusat's* darf füglich bezweifelt werden, ob er im Stande gewesen wäre, die eiem Uebersetzer der Reisebeschreibung des Hiouen-Tsang durch seinen dunkeln Styl und die vielen in ihr vorkommenden indischen Wörter entgegen gestellten Hindernisse glücklich zu überwinden, besonders da er noch keine sichere Methode der Wiederherstellung dieser Wörter entdeckt hatte und St. J., wie wir gesehen haben, seine schon begonnene Uebersetzung unterbrach, obwohl er vor etwa 16 Jahren ein vollständiges Exemplar der Urschrift und später noch zwei andre aus China erhalten hatte, und seine Uebersetzung erst dann wieder aufnahm, als er eines sichern Verfahrens bei der Wiederherstellung der Sanskritwörter sich versichert hatte. Seine Vorrede enthält ausser dem oben schon mitgetheilten Berichte über diese Entdeckung zunächst eine Uebersicht der Reisen des Hiouen-Tsang p. XL ff., dann eine Vertheidigung seiner Glaubwürdigkeit p. LXVIII ff. und einige Lebensnachrichten von den Verfassern der übersetzten Schrift p. LXXVI ff., aus welchen die Hauptpunkte schon mitgetheilt worden sind. Es folgt zuletzt p. LXXIX ff. eine Angabe über den Inhalt des beabsichtigten zweiten Bandes; auf diesen, so wie auf die Glaubwürdigkeit des Hiouen-Tsang, werde ich später zurückkommen. St. J. hatte zuerst die Absicht seine Uebersetzung von H.-Th.'s eigner Schrift dem Drucke zu übergeben, änderte sie aber, als er erfuhr, dass in Petersburg ein Exemplar der nach dem Tode des H.-Th. verfassten Beschreibung seines Lebens und seiner Reisen sich vorfand, und beschloss, nachdem er sie sich verschafft hatte, sie zuerst zu übersetzen und drucken zu lassen, weil dieses Werk

eine vollständige Lebensbeschreibung des kenntnissreichen und berühmten
bietet, nicht die enden seiner eignen Schrift enthält und
führlich ist, a u ihr nimmt z. B. die Beschreibung
in 108 Seiten sischen Urschrift ein. Die übersetzte
in den 5 er die Jugendgeschichte
Reisen des en 5 folgenden
Lebensjahre erst schluss bilden: I
pays mentionné l'histoire de la
de 353 ff. etisch geordn

Ausnahmen aus dem *Si-jü-ki* geschöpft. Das Werk besitzt in zwiefacher Beziehung einen bedeutenden Werth. In ihm werden mit grosser Sachkenntnis die Zustände des Buddhismus in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts in denjenigen Ländern, die er bereiste, geschildert; es liefert zweitens eine ziemlich vollständige topographische Beschreibung derselben für diese Zeit und, was Indien betrifft, zum Theil für frühere. Ausserdem werden gelegentlich einzelne Thatsachen aus der Geschichte Indiens berichtet. Was den ersten Punkt anbelangt, so gedenkt H.-Th. der Klöster und der religiösen Bauwerke in den ihm bekannt gewordenen Ländern, wenn auch nicht vollständig, so doch der bedeutendsten. Er theilt auch einige Angaben über die Lehren der 18 buddhistischen Secten mit, von welchen bisher wenig mehr als ihre Namen bekannt waren. Er pflegt die Schriften zu bezeichnen, die in den verschiedenen Klöstern vorzugsweise studirt werden. Wir lernen weiter von ihm eine beträchtliche Zahl von Titeln früher unbekannter Schriften kennen, so wie die Namen mehrerer damals berühmter Lehrer. Er bereichert endlich in einigen Fällen die vorhandene Kenntniss von wichtigen Ereignissen in der Geschichte des Buddhismus; so giebt er z. B. p. 95 zuerst eine genaue Auskunft über die Arbeiten der vierten buddhistischen Synode. Nicht weniger schätzbar sind die von H.-Th. mitgetheilten geographischen Nachrichten, welche erst durch die vorliegende Uebersetzung der Forschung einen vollständigen Ertrag bringen werden. Ihm verdanken wir ein beinahe vollständiges Verzeichniss der indischen und der Indien im W. und N. W. nahe liegenden Länder nebst Angaben der Entfernungen derselben von einander und der Richtungen der Strassen, welche nach ihnen führen. Dass H.-Th. von diesen Ländern nur bemerkt hat, was ihm als einem Buddhisten wichtig erschien, ist schon früher erwähnt worden. Mit Hülfe seiner Angaben sind wir in den Stand gesetzt, eine Karte von Indien, einem Theile Balukistans, Kabulistan, dem westlichen und östlichen Turkestan zu entwerfen, auf der nur höchst wenige Gegenden nicht mit ihren Namen benannt werden können. Unter diesen Ländernamen werden mehrere zuerst von H.-Th. genannt und sind noch nicht in andern Schriften aufgefunden worden. In Beziehung auf sie bemerke ich, dass er nur selten die Hauptstädte der Länder angiebt und gewöhnlich ein Land nach dessen Hauptstadt benennt, obwohl in einigen Fällen kaum richtig, wie z. B. bei *Mathura* p. 421, weil dieser Name eine bekannte Stadt in Indien bezeichnet. Bei der Benützung der geographischen Nachrichten des H.-Th. ist nicht zu übersehen, dass es nicht die Absicht hatte eine politische Geographie der Länder zu liefern, von welchen er spricht, und nur ausnahmsweise ihre Könige nennt oder von dem Umfange der Macht der letztern etwas bemerkt. Es würde daher ein Irrthum sein, alle die von ihm aufgeführten Länder als selbstständige Reiche zu betrachten. Dass ich Recht habe, die Sache so anzusehen, erhellt daraus. *Chaitjia* die Einkünfte von 8 grossen Städten *Odra's* oder *Oriss*, berühmten Lehrer, dem *Gajasena*, nach p. 213 schenkte und ihm achtzehn Königen Befehle ertheilen konnte, die ihm daher zu wesnen sein müssen. Ueberlegt man, dass von keinem andern oder einer andern Sprache sich bedienenden Schriftsteller Aufschlüsse über die Geographie desjenigen Theiles von Asien besuchte, zu erwarten sind, wird man nicht anstehen, seine

Mittheilungen als höchst schätzenswerth zu betrachten. Auch seine Bestimmungen der Entfernungen der Länder von einander werden im Allgemeinen die Prüfung bestehen, wenn man nicht unbillige Forderungen an sie macht; nur bei einem kleinen Theile derselben, nämlich bei den Ländern in der Nähe Guzerat's, sind die Zahlen der Entfernungen beträchtlich zu gross und die Richtungen der Strassen mitunter falsch angegeben worden, wie auch St. J. (préf. p. LXIV) bemerkt hat; diese Irrthümer können jedoch durch die noch erhaltenen Namen der Oertlichkeiten und durch die aus andern Quellen zu ermittelnden Lagen derselben berichtigt werden und können deshalb die Zuverlässigkeit und Brauchbarkeit der sonstigen geographischen Nachrichten des H.-Th. nicht beeinträchtigen. Diese Eigenschaften treten erst jetzt durch die vollständige Uebersetzung seiner geographischen Berichte in ihr volles Licht; dennoch liessen sie sich schon aus der sehr verkürzten Gestalt erkennen, in welcher sie früher vorlagen, und haben auch in ihr dazu gedient, manche Punkte in der ältern Geographie Indiens aufzuklären. Es ist daher schwer zu begreifen, wie der engl. Major *Anderson* (in seinem Attempt to identify some of the places mentioned in the Itinerary of H.-Th. im Journ. of the As. Soc. of B. XVI. p. 1186 ff.) durch Deutungen der von H.-Th. erwähnten geographischen Namen aus arabischen und persischen geographischen Werken zu der Behauptung gelangt ist, dass sein Reisebericht auf arabische und persische Geographien, vorzüglich auf die des *Edrisi* gegründet sei und ihm höchstens ein Alter von 100 Jahren zukomme. Er betrachtet ihn als das Machwerk eines modernen Schriftstellers, der nach dem Beispiele des *Anacharsis* von *Barthélemy*, nachdem er die Reisen eines erdichteten H.-Th. gelesen hatte, es unternahm die Reisen eines jungen chinesischen *Anacharsis* zu beschreiben und in ihnen die Wanderungen mehrerer Lama in allen Theilen Asiens darzustellen, in denen der Buddhismus Eingang gefunden hatte. St. J. hält es mit Recht (préf. p. LXVIII) für überflüssig, diese ungereimte Hypothese ernsthaft zu widerlegen, dagegen für nöthig, den H.-Th. gegen *Wilson's* etwas voreiliges Urtheil zu vertheidigen, der (in seiner Lecture on the present State of the Cultivation of Oriental Literature im Journ. of the R. As. S. XIII. p. 213) aus einem von St. J. aus dem Si-jü-ki übersetzten Stücke schliesst, dass es kein Vertrauen zu der Authenticität der Reisen des H.-Th. einflösst, weil es einen legendenhaften, d. h. einen lügenhaften Charakter an sich trage. St. J. wendet dagegen ein, dass H.-Th's. Bericht von seinen Reisen auf kaiserlichen Befehl im Jahre 648 verfasst worden ist und schon 669 in der grossen Encyclopädie *Fa-juen-tshu-lin* in allen seinen Einzelheiten analysirt worden ist; dass ferner die Legenden nur den kleinern Theil der Schrift des H.-Th. ausmachen, die ausserdem viele Angaben über Religion, die Sitten, den Handel u. s. w. der Inder enthält, und dass er als gläubiger Buddhist die Legenden genau so wieder erzählt hat, wie er sie aus dem Munde der Inder vernahm. Es kann noch hinzugefügt werden, dass alle, welche sich mit der religiösen und politischen Geschichte Indiens beschäftigt haben, wissen, dass die Legenden in manchen Fällen den Mangel historischer Erzählungen ersetzen müssen und mit vorsichtiger Kritik gebraucht, einen historischen Ertrag liefern. Der phantasie-reiche Geist der Inder hat zahlreiche Legenden hervorgebracht, die zu seinen

eigenthümlichsten Schöpfungen gehören, und man kann diesen Geist nicht in seiner Ganzheit begreifen ohne die Legenden zu kennen.

Nach dieser Darlegung des wesentlichen Inhalts und des Werthes der vorliegenden Schrift glaube ich, dass alle Fachgenossen mit mir darin übereinstimmen werden, dass sie für die gründliche Erforschung des Buddhismus und der Geographie Indiens und der ihm in W. und N. W. benachbarten Länder von der höchsten Bedeutung ist und bedeutend zur Förderung dieser zwei Theile der morgenländischen Alterthumswissenschaft beitragen wird; in Beziehung auf Indien ergänzt sie auf eine sehr erfreuliche Weise in manchen Fällen die einheimischen Quellen. Durch sie hat St. J. seine zahlreichen, wichtigen, zum Theil sehr schwierigen Leistungen auf dem Gebiete der chinesischen Litteratur mit einer neuen höchst bemerkenswerthen vermehrt, welche den indischen Studien zu Gute kommen wird, und sich dadurch ein unvergängliches Verdienst um die Fortbildung derselben erworben. Erst durch sie ist es klar geworden, welche reiche Früchte eine fortgesetzte Bearbeitung der ergiebigen chinesisch-buddhistischen Litteratur der indischen Alterthumswissenschaft tragen wird. Es werden daher alle Freunde derselben aufrichtig wünschen, dass es St. J. gestattet sein möge, dem ersten Bande der vorliegenden Schrift einen zweiten nachfolgen zu lassen, der nach préf. p. LXXIX ff. bestimmt ist, folgende wichtige Nachträge zu ihm zu liefern: Zuerst eine Uebersetzung aller auf die Nachwelt gekommenen Berichte chinesischer Pilger nach Indien, von denen zwar zwei, nämlich der des Fa-hien und der des Song-jung (der zweite in C. F. Neumann's *Pilgerfahrten buddhistischer Priester von China nach Indien*) früher übertragen worden sind, jedoch nicht mit der wünschenswerthen Genauigkeit. Es würde dadurch diese Art von Erweiterungen unserer Bekanntschaft mit Indien aus chinesischen Quellen uns vollständig zu Gebote stehen. St. J. beabsichtigt ferner eine vollständige, alle bedeutende Einzelheiten berücksichtigende Analyse des Si-jü-ki mitzutheilen, der eine vollständige Uebersetzung von H.-Th's. Beschreibung Magadha's vorausgeschickt werden soll. Es würde der Werth dieser Analyse sehr erhöht werden, wenn die Legenden im Auszuge, die historischen Erzählungen dagegen in vollständigen Uebersetzungen aus dargeboten würden. Nicht weniger nützlich wird die Zusammenstellung der chinesischen Nachrichten von den in dem übersetzten Werke erwähnten Schriften und von den Lebensgeschichten der bedeutendsten Personen sein, welche in ihm auftreten. Den bibliographischen und biographischen Angaben sollen chronologische folgen, welche der Chronologie in dem im 11. Jahrhunderte verfassten grossen Sammelwerke *Fo-tou-tong-ki* entnommen sind. Diesen sollen sich die Lebensgeschichten der sechs und zwanzig buddhistischen Patriarchen anschliessen, welche zwar nicht nach der chinesischen Ansicht als allgemeine Oberhäupter des Buddhismus in Indien betrachtet werden dürfen, und deren Lebensbeschreibungen reichlich mit Legenden ausgestattet sind und keinen chronologischen Werth besitzen, jedoch manche brauchbare Materialien für die Geschichte des Buddhismus in Indien aufbewahrt haben. Den Schluss sollen zwei Register: ein chinesisch-sanskritisches und ein sanskrit-chinesisches und ein Verzeichniss der franz. Wörter bilden, welche einer Erklärung bedürfen, nebst zwei sehr alten chinesischen Karten und

einer für das vorliegende Werk von dem bekannten Geographen *Vivien de Saint-Martin* verfertigten Karte.

Chr. Lassen,

Bibliotheca Sacra and American Biblical Repository. Andover 1852. 8.
(Vgl. oben S. 113 f.)

Der Jahrgang enthält 1) von dem verstorbenen Prof. *Moses Stuart* S. 51 ff. eine längere Bemerkung über Ps. 22, 17. Er hält *כַּאֲדָרִי* fest in der Bed. „wie der Löwe“, glaubt aber *תִּקְרֶה* „durchböhren“ übersetzen zu können. 2) von demselben eine kürzere Note S. 73 ff. über *תִּקְרֶה* Ps. 8, 2, wofür er (wie schon Andere vor ihm) *תִּקְרֶה* lesen will oder *תִּקְרֶה* in der Bed. „ausdehnen, ausbreiten“. 3) „*India as a field of inquiry and evangelical labor*“, von dem Missionar *Hoisington*, S. 237—258, ein im theologischen Seminar zu Andover gehaltener Vortrag über die indischen Casten, die Lehren der Brahmanen u. a., mit Sachkenntnis geschrieben, aber ohne Einheit und Abrundung. 4) „*The System of the Jewish Cabbalah, as developed in the Zohar*“, von Dr. *Rubinsohn*, S. 563—581, eine kurze Uebersicht der Lehren jenes Buches, über dessen (jetzt unter uns doch wohl entschiedenes) jüngerer Zeitalter der Vf. sich noch zweifelnd äussert. 5) „*Islamism*“, von *James M. Hoppin*, S. 730—745, eine gut geschriebene, wenngleich kurze und allgemeine gehaltene Charakteristik des Islam. Die übrigen Artikel dieses Bandes sind vorwiegend theologischen Inhalts.

E. R.

The Journal of the Royal Geographical Society of London. Vol. XX.
1851. Vol. XXI. 1851. Vol. XXII. 1852. 8.

Von der ersten Hälfte des Vol. XX. dieses Journals ist in unserer Zeitschrift bereits die Rede gewesen (s. oben Bd. V. S. 122 f.). In der zweiten Hälfte begegnen wir zuerst einem von *Gützlaff* eingesandten Aufsatz über *Tibet und Sefan*, hauptsächlich geographischen Inhalts, mit Benützung chinesischer Nachrichten und Karten, S. 191—227. Darauf S. 227—232 einige Bemerkungen über die physische Geographie *Palestina's* aus Briefen von *Wildenbruch's* (schon von Ritter im 16. Bande der Erdkunde benutzt), mit einer klimatologischen Uebersicht von *A. Petermann* S. 232—235. *Mac Queen's* Aufsatz über den gegenwärtigen Zustand der Geographie *Afrika's*. recapitulirt besonders die Entdeckungen von *Livingston*, *Oswell*, *Rebmann* und *Krapf* S. 235—252. Ferner S. 254—275: *The Kubbabish Arabs between Dongola and Kordofan* von *Mansfield Parkyns*, eine sehr genaue Beschreibung des Bestandes, der Sitten und Lebensweise dieses Nomadenstammes, unter welchem der Vf. längere Zeit lebte, auch etwas von Straussen- und Giraffen-Jagd. Baron von *Müller's* Reisenoten S. 275—289 betreffen vorzüglich *Khartum* und Umgegend und *Sudan* am Nil entlang. *Beke* berichtet S. 289—292 Einzelnes in *Ayrton's* Aufsatz über *Habessinien* in Vol. XVIII des Journals. Der letzte Aufsatz in diesem Bande, der uns angeht, enthält einen der Geographie Nordarabiens neue Bahn brechenden Reisebericht des jungen kenntnisreichen und gewandten schwedischen Reisenden *Wallin*,

den leider der Tod hinraffte, als er schon bereit war, eine zweite Reise nach Arabien zu unternehmen. Der vorzüglich nur die Geographie und Statistik ins Auge fassende Bericht S. 293—339 wird durch eine beigegebene Spezialkarte erläutert. Seit Burckhardt verstand es kein Reisender so gut mit den Beduinen zu verkehren, wie Wallin, und auch an Schärfe und Genauigkeit der Beobachtung that er es ihm gleich. W. ging im Frühjahr 1848 von der Südküste der Sinai-Halbinsel nach Muweilah (Moilah), von da östlich nach Tabük (auf dem Wege dahin in Wadi Uweinid Steine mit Inschriften, drei davon abgebildet S. 313*), dann in südlicher Richtung auf der Westseite der syrischen Pilgerstrasse (eine Woche Aufenthalt bei den Beni Beli) und, nachdem er diese Strasse überschritten hatte, in östlicher und bald darauf nordöstlicher Richtung nach Teima an der Westgrenze von Neǧd, ungefähr 6 Tagereisen nördlich von Medina entfernt, ferner nach einwöchentlichem Aufenthalt südöstlich und östlich nach Hail, das zwischen den in altarabischen Gedichten viel genannten beiden Bergen von Tai liegt und die Residenz eines Wahhābi-Oberhauptes ist. Hier blieb er einen Monat, musste wegen der Gerüchte von Unruhen seinen Plan, Neǧd bis zum persischen Golf zu durchreisen, aufgeben und wandte sich auf einer beschwerlichen, aber für sehr gehaltenen Strasse, die westlich der von Kūfa kommenden mesopotamischen Pilgerstrasse liegt, erst nordöstlich, dann gerade nördlich auf Meschhed Ali, um von da nach Bagdad zu gelangen. Mit ersterem Orte schliesst die Route. Auf der Karte ist noch eine andere verzeichnet, auf welcher al-Gauf liegt, wo Wallin im Jahre 1845 sich länger aufhielt. Möchten doch die gewiss sehr reichlichen und interessanten Reisenotizen aus dem Nachlass des wackern Reisenden bald edirt werden!

Aus Vol. XXI haben wir nur zwei oder drei Aufsätze zu erwähnen. *Richard Strachey on the physical geography of the provinces of Kummān and Garkhāl in the Hīmālaya mountains* S. 57—85 mit einer Karte, wissenschaftlich wichtige und auf fleissigen eignen Untersuchungen beruhende Notizen über diese Gebirgsgegenden, worin einige Spitzen die Höhe von 28,000 Fuss übersteigen. Der Vf. giebt (mit Benutzung der Beobachtungen seiner Brüder Henry und John Strachey) Auskunft über die allgemeine Gestaltung des Terrains, seine Erhebungen, Thäler, Seen, Strömungen u. s. w., über das Geologische, Meteorologische, Botanik, Zoologie und Ethnographie. — *Progress of the African Mission, consisting of Messrs. Richardson, Barth, and Overweg, to Central Africa* S. 130—221: Briefe (an Beke, A. Petermann, Bunsen), Berichte, Reiserouten und Sprachproben, ein reichliches, grösstentheils von Dr. Barth eingesandtes Material, nach welchem Herr A. Petermann auch schon eine Karte construiert und beigegeben hat. Die Briefe und Sendungen gehören alle noch in's J. 1850 und die erste Hälfte des J. 1851. Spätere Leistungen und Schicksale der Expedition werden wir bei anderem Anlass zu erwähnen haben. — Auch von einem neuen Versuch des Missionar *Livingston*, die Umgebungen des 'Ngami-See's genauer zu untersuchen, ist in diesem Bande S. 18—24 ein brieflicher Bericht zu lesen, s. den folgenden Bd.

Weniges noch und nur einiges ferner abliegende ist für uns in Vol. XXII enthalten, nämlich die kurzen Noten über Afrika: 1) von Viceconsul *Dickson*

über eine Reise von Tripoli nach Ghadamis auf dem Karawanenwege, S. 131—136 mit Karte, 2) von *Francis Galton* über seine Expedition nach dem Innern des südwestlichen Afrika's S. 140—163, und 3) *Latest Explorations into Central Africa beyond Lake 'Ngami, by the Rev. D. Livingston and W. C. Oswell* S. 163—174. Sie reisten in nördlicher Richtung um die Mitte des J. 1851, gingen durch den jetzt trockenen Zouga, fanden jenseit desselben viele Salzlager, jedes mit einer Quelle, dann eine Strecke sehr dürres Land mit dumpfem heissem Klima. Sie erreichten den Fluss Mabäbi, der mit dem Tsô vereinigt in den See geht. Weiter setzten sie über den Sonta, und am Tschobe ungef. 18° 20' S. B. und 26° O. L. von Greenw. erreichten sie Linyanti, die Residenz des dortigen Fürsten, der sie gastlich aufnahm, jedoch bald nach ihrer Ankunft starb. Unter dem Schutze seiner Tochter, die ihm in der Herrschaft folgte, machten sie einen Ausflug nach N. O. an den grossen Fluss Seschêkê 17° 28' S. B. Sie verweilten dort überhaupt länger als zwei Monate und sammelten Notizen über das Land umher. Es ist eine weite Ebene von grossen und auch in der heissen Jahreszeit noch viel Wasser führenden Flüssen, die alljährlich den, wie es scheint, gar nicht unfruchtbaren Boden überschwemmen. Es sind weitere Unternehmungen in dieser Richtung im Werke.

Andere, wenn auch wissenschaftlich bedeutende Aufsätze sind hier zu übergehen, weil sie ausser unsrem Bereich liegen. E. Rüdiger.

The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland.
Vol. XIII. Part 2. London 1852. 8.

Nachdem wir bereits Vol. XIV dieses Journals angezeigt haben (s. oben S. 253), kommt uns die zweite Hälfte von Vol. XIII zu. Vol. XI aber bleibt nach einer ausdrücklichen Erklärung der Redaction vor der Hand noch unvollendet, da es Col. Rawlinson bisher noch nicht möglich gewesen ist, den zweiten Theil des altpersischen Vocabulars zu liefern.

Der erste der sechs Artikel, welche das vorliegende Heft enthält, Art. XI des Bandes, ist „a *Lecture on the present State of the Cultivation of Oriental Literature*“ von dem Director der asiat. Gesellschaft Prof. H. H. Wilson, nur kurze Uebersicht, „a *bird's-eye view*“, wie er selbst sagt, und absichtlich sehr populär gehalten, daher „necessarily superficial“. Er beklagt, dass die orientalischen Studien, abgesehen von allem was Indien angeht, wo die „enlightened policy of the Court of Directors of the East India Company“ so fördernd eingreift, weder von Seiten der englischen Regierung noch von Seiten des englischen Publicums begünstigt oder unterstützt werden, und preist dagegen den Continent und insbesondere auch Deutschland glücklich, wo die Fürsten und ihre Regierungen zum Theil so viel und Grosses dafür thun und ein zahlreiches intelligentes Publicum auch diese Seite des Wissens durch seine Betheiligung wenigstens mehr segne als auf den britischen Inseln, und dass, wenn zwar auch hier die Lesewelt ihre *David Copperfields* und *Vanity Fairs* habe, welche *highly flavoured fictions* ihr den Geschmack für ernstere Dinge verderben, doch eine grössere Anzahl von Gelehrten des orientalischen

Faches und die Auszeichnung, die ihnen die Regierung erweise, eine weitere Verbreitung solcher Studien und die nothwendige Hingebung an die wissenschaftliche Forschung ermögliche: Obwohl wir Einiges in dieser heiteren Anschauung unsrer Verhältnisse für visionär halten möchten, wollen wir doch das Vortheilhafte derselben dankbar erkennen und fortfahren, wenn auch hin und wieder mit Aufopferung, der Wissenschaft eifrig zu dienen. — Art. XII. *An Account of the Religion of the Khonds in Orissa*, by Capt. S. Charters Macpherson, S. 216—274. Die *Khonds* sind eins der aus den Ebenen von Orissa in die Berge zurückgedrängten Urvölker, im Norden den *Koles* benachbart, im Süden den *Sowahs*. Die Engländer kamen zuerst im J. 1835 mit ihnen in Berührung, und in Folge dessen wurde 1837 der Vf. dieses Artikels beauftragt, das Gebiet, welches sie bewohnen, aufzunehmen. Er sammelte dabei Beobachtungen über Sprache, Sitten, Einrichtungen und Religion der *Khonds*. Der vollständige officiële Bericht wurde 1841 gedruckt, der Abschnitt über die Religion auch in den 7. Band des *Journals der Lond. Asiat. Gesellschaft* aufgenommen. Später wurde der Vf. als Agent der Regierung zu den *Khonds* geschickt, wo er die unter ihnen herrschenden Menschenopfer und ihre Sitte, die neugeborenen weiblichen Kinder zu tödten, unterdrücken sollte. Jetzt hatte er Gelegenheit zu vollständigerer und genauerer Beobachtung ihrer religiösen Vorstellungen und Gebräuche, und diese sind es, welche er hier näher beschreibt. Schriftliche Quellen giebt es nicht, sondern nur eine wirre Masse mündlich überlieferter Glaubenssätze, Sagen, Hymnen und Anrufungen, wovon der Vf. eine Auswahl in engl. Uebersetzung mittheilt, und nach denen er nicht ohne Mühe eine Art Religionssystem der *Khonds* zusammengestellt hat. Der höchste Gott ist ein Sonnengott (*Bâra Pennu*), der sich eine Erdgottheit (*Tari Pennu*) als Genossen erschuf, von welcher schon bei der Schöpfung der Saame des Bösen in die Welt gebracht wurde. Nur wenige der erstgeschaffenen Menschen hielten sich frei davon, und diese wurden zu Schutzgöttern der einzelnen Stämme erhoben, während die eigentlichen Untergötter den Menschen überhaupt Schutz, Nahrung, Unterweisung u. s. w. zu gewähren haben, daher unter ihnen ein Gott des Regens, ein Gott der Jagd, des Kriegs, auch einer, der das Amt des Todtenrichters hat. Von ihnen stammen dann die eigentlichen Localgottheiten, als Berg- Wald- Fluss- Quellen-Götter, die unzählig sind. Tempel und Götterbilder giebt es nicht. Die Priester leben theils asketisch, theils nicht. Die Opfer bestanden in einem Schwein, Rind, Vogel u. a.; doch giebt es eine Secte, welche der *Tari* Menschenopfer als Sühne darbringt. Doch auf Weiteres können wir hier nicht eingehen, so eigenthümlich merkwürdig manche Einzelheiten sind. — Art. XIII. *Two Lectures on the Aboriginal Race of India, as distinguished from the Sanskrit or Hindu Race*. By Lieut.-General Briggs, S. 275—309: eine fleissige Zusammenstellung der Nachrichten, die wir über die Urbewölkerung Indiens haben, jene Jäger- und Hirtenstämme, die durch die von Nordwesten eindringenden arischen Hindus unterjocht und zurückgedrängt wurden, und von denen in den Bergen Nord- und Mittelindiens noch Reste vorhanden sind, während Dekkan noch grossentheils von seinen Aboriginern besetzt ist. Der Vf. zeigt recht gut, wie das Sanskritvolk nur sehr allmählich vorgedrungen ist; ob aber sämmtliche Aboriginer Indiens zu einem und dem

selben Volkstämme gehörten, kann aus der vorhandenen Aehnlichkeit ihrer Lebensweise, ihrer Sitten u. dgl. nicht sicher geschlossen werden, so lange noch der Beweis aus Uebereinstimmung ihrer Sprache fehlt. Wenigstens durch das, was hier S. 303 darüber gesagt ist, wird weder Jones bewiesen, noch die Behauptung des Vf.'s, dass diese Sprache (auch das Tamil) eine skythische (tatarische) sei. Von seinen Gewährsmännern Francis Ellis, Rask, Westergaard und Rost würden wir uns einer ganz anderen Beweisführung versehen.

— Art. XLV. *Translation of the Takwiyat-ul-Imam, preceded by a Notice of the Author, Maulawi Isma'il Hajji. By Mir Shikamat Ali*, S. 310—372.

Maulawi Isma'il war ein Reformator des Muhammedanismus in Delhi im zweiten Jahrzehend dieses Jahrhunderts, der besonders gegen die Verehrung der Heiligengräber predigte und nach Art der Wakhābī's (wie seine Anhänger auch von den Gegnern genannt wurden, welche letztere sich dagegen den Namen Muschrik d. i. Götzendiener gefallen lassen mussten) auf strenges Halten an dem Tauhid d. i. der Lehre von der Einheit Gottes drang, mit einigen seiner Verwandten die Wallfahrt nach Mekka machte und auf dieser Pilgerfahrt auch Constantinopel besuchte, nach seiner Rückkehr einen grossen Anhang gewann, einen Bekehrungszug zu den Sikhs und Afghanen machte, eine Zeitlang in Peshawar herrschte und eigne Münzen schlagen liess, aber endlich im J. 1831 getödtet wurde. Die in Urdu abgefasste Schrift, deren erster Theil hier übersetzt vorliegt, wurde vor einigen Jahren in Calcutta gedruckt, sie handelt von dem rechten Glauben, vorzugsweise von dem Tauhid. Nur diesen ersten Theil hat Isma'il verfasst, der vorwiegend polemisch gegen

abgöttisches Wesen (شرك) gerichtet ist. Einen zweiten wenig gelungenen Theil

hat einer seiner Schüler unter dem Titel *سيرة المستقيم* geliefert; er ist gleichfalls gedruckt und wird in einem davon handelnden Aufsatz des Bengalischen Journals (Nov. 1832) irrig dem Isma'il selbst zugeschrieben. — Art. XV. *Notes Introductory to Sassanian Mint Monograms and Gems. With a Supplementary Notice on the Arabico-Pehlvi Series of Persian Coins. By Edward Thomas*, S. 373—428 mit drei Zinktafeln Abbildungen. Wie der Vf. bei seiner früheren Abhandlung über diesen Gegenstand (Vol. XII des Journals, s. Ztschr. Bd. V. S. 523) durch Dienstgeschäfte von einer eingehenden Bearbeitung abgehalten wurde, so riefen ihn ähnliche Umstände auch diesmal ab, ehe er dem Aufsätze eine höhere Vollendung geben konnte. Immerhin aber ist das neu aufgeschichtete Material von grossem Werth für die Weiterführung der Forschung. Es wird namentlich durch die allmählig in so grosser Anzahl bekannt gewordenen Münzen dieser Art, über welche wir demnächst eine ausführliche Arbeit von Mordtmann zu erwarten haben, auf das sicherste festgestellt, dass die Sprache und Schrift derselben, das sogenannte Pehlewī, in der Zeit der Sasaniden-Herrschaft (3—7. Jahrh. n. Chr.) vom Tigris und dem persischen Golf in W. bis nach Merw und Zabulistan im N. O. das gangbare öffentliche Mittheilungsmittel war, und die hier bekannt gemachten Siegel und Gemmen beweisen, dass dasselbe auch in den privaten Kreisen herrschte, wie sie auch wegen der ihnen eingegrabenen Embleme ihren Werth für die Geschichte der Kunst haben. Nach einigen Bemerkungen über das

Alphabet folgen die Monogramme in 66 Numern, darauf ein paar Münzen und endlich die Gemmen in 92 Numern: diese letzteren nur in kurzen Beschreibungen mit Angabe der Legenden, bei der Mustérung der Monogramme auch hie und da etwas zu ihrer Erklärung. — Zuletzt als Art. XVI. Abbildung, Umschrift und Uebersetzung einer türkischen Inschrift, die sich zu London in einem Garten nahe dem Middle Temple gefunden hat. Sie gehörte einem Heiligengrabe an und trägt die Jahrzahl 1209 H. (= 1794 Chr.); wie der Stein nach London gekommen, ist nicht ermittelt worden. E. Rüdiger.

The Gulistan or Rose-Garden of Shekh Muslih-ud-din Sadi of Shiraz, translated for the first time into prose and verse, with an introductory preface, and a life of the author, from the Atish Kadah, by Edward B. Eastwick, F. R. S. M. R. A. S. of Merton College, Oxford; Member of the Asiatic Societies of Paris and Bombay, and Professor of Oriental Languages and Librarian in the East India College, Haileybury. Hertford 1852.

Das Colleg der Ostindischen Gesellschaft in Haileybury, woselbst die für den Civildienst in Indien bestimmten jungen Leute zwei Jahre vor ihrem Weggang von England Unterricht in Orientalischen Sprachen erhalten, hat seit einigen Jahren eine Anzahl von Ausgaben Orientalischer Werke producirt, die, obgleich sie zunächst nur für den dortigen Unterricht bestimmt sind, doch auch in weitem Kreisen bekannt zu werden verdienen. Von Sanskritwerken sind zu nennen: Johnson's Hitopadeça mit vollständigem Glossar; Williams' Ausgabe der Vikramorvasi, so wie desselben Sanskritgrammatik und ein umfangreiches Englisch-Sanskritisches Wörterbuch. Am thätigsten hat sich dasselbst Professor Eastwick bewiesen. Er ist Professor des Persischen und des Urdu, Sprachen, die den Civilbeamten in Indien am unentbehrlichsten sind, und deren praktische Kenntniss sich Professor, damals Lieutenant, Eastwick im Oriente selbst erworben hat. Professor Eastwick ist der Uebersetzer von Bopp's Vergleichender Grammatik, ein Werk, von dem in England bereits die zweite Ausgabe angekündigt ist. Wir finden vielleicht Gelegenheit seine übrigen Werke ein andres Mal zu besprechen, und begnügen uns diessmal auf seine so eben erschienene Uebersetzung des Gulistan hinzuweisen, die in England viel Glück gemacht hat. Die Uebersetzung ist sorgfältig und mit vieler Kenntniss gearbeitet, wie man diess vom Herausgeber des Textes des Gulistan erwarten konnte. Sie ist aber nicht sowohl für die Schule in Haileybury, als für das grössere Publikum bestimmt. Die Verse sind metrisch übersetzt, was im Englischen bedeutend schwieriger ist als in unserem kosmopolitischen Deutsch. Dabei ist die Treue niemals der Schönheit geopfert, und der Uebersetzer ist so gewissenhaft zu Werke gegangen, dass er selbst unbedeutende Zusätze, die er sich des Versmaasses wegen erlaubt hat, durch Klammern bezeichnet hat. Ausserdem sind auch die Stellen, wo das Original arabisch ist, durch den Druck hervorgehoben. Die Ausstattung des Buches ist ganz im orientalischen Stil. Mehrere Bilder in Bantdruck, genaue Copien von persischen Handschriften, Vignotten und der ganze mit goldenen Arabesken verziert

Einband zeugen vom Geschmack des Verlegers. Auf einem Bilde sehen wir Sadi selbst, als einen alten Mann, umringt von jungen perſiſchen Schönheiten, denen er ſeine Gedichte vorzuleſen ſcheint. Jede von ihnen hat Schreibmaterialien vor ſich liegen, Kalam-dans u. ſ. w. Die ganze Scene ſpielt in einem Gartensaal, durch deſſen Fenſter man die blühenden Roſen ſieht. In den Ecken des Zimmers ſitzen zwei alte Weiber, die wie es ſcheint, Caffé und Sharbat in Bereitschaft halten. — Eine Uebersetzung des Anvari Sobaili von Prof. Eaſtwick iſt angekündigt, und verſpricht ein ähnliches Prachtwerk zu werden, da die Illuſtrationen aus einer Handſchrift des Königs von Oude genommen ſind.

M. Müller.

- 1) *Das Leben des heiligen Ephraem, des Syrers, als Einleitung zu einer deutschen und syrischen Ausgabe der Werke Ephraems aus dem Syrischen überſetzt, und mit erläuternden Anmerkungen verſehen von Julius Aſleben, ord. Mitgl. der morgenländ. Geſellſchaft. Nebſt einer Abhandlung: „Unteſuchungen über die Chronologie Ephraems“ und einem Anhang: „die Werke Ephraems“. Berlin 1853.*

Der rege Eifer, mit dem gegenwärtig auf dem Gebiete der ſyriſchen Litteratur gearbeitet wird, hat nun auch dieſes ehrwürdige Denkmal der ſyriſchen Kirche wieder aus dem Staub hervorgezogen. Die Beſtimmung der vorliegenden Schrift geht aus dem Titel hervor. Was ihren Inhalt im einzelnen betrifft, ſo erhalten wir S. 1—38 zwei aus dem Syriſchen überſetzte Biographien Ephraem's, die eine S. 1—37 aus den opp. Ephr. ed. Quir. tom. III. p. 1 ff., die zweite kürzere S. 38 aus Aſſem. bibl. orient. P. I. t. 1, p. 52. woran der Herr Verf. S. 41—54 ſeine Unteſuchungen über das Leben Ephraem's reiht. Freilich haben dieſe beiden Biographien, die letztere wegen ihrer Dürftigkeit, die erſtere wegen des legendenartigen, zum Theil mährchenhaften Charakters, in welchem ſie gehalten iſt, und der daraus entſpringenden offenbaren Fehler und Verſtüſſe gegen die geſchichtliche Wahrheit einen ſehr geringen Werth, indess boten ſie doch dem Hrn. Verf. einen paſſenden Anknüpfungspunkt für ſeine weiteren Unteſuchungen. Es iſt hier nicht der Ort, auf die einzelnen Reſultate in Betreff der hauptſächlichſten Momente im Leben Ephr.'s näher einzugehen; mehrere Annahmen, die dem Referenten ſehr unſicher zu ſein ſcheinen, wie z. B. Ephr.'s Anweſenheit bei der Synode von Antiochia, will der Hr. Vf. ſelbſt nur als Vermuthungen hinstellen; wir möchten dazu namentlich noch die Beſtimmung des Todesjahrs Ephr.'s, ſowie die übrigen ziemlich gleichgültige Frage über die Abfaſſung der gröſſeren Biographie (durch Cosmas) rechnen: im Uebrigen kommt der Unteſuchung gewiſſas das Verdienſt zu, die mangelhaften oder verkehrten Angaben der Quellen berichtigt und eine chronologiſche Einordnung der einzelnen Data verſucht zu haben. Der Anhang giebt ein Verzeichniſſ der in ſyriſcher Sprache erhaltenen Schriften Ephraem's, von denen zunächſt „Das Teſtament“ in deutscher Uebersetzung erſcheinen ſoll. Wir wünſchen, daß es dem Hrn. Verf. bald möglich ſein möge, ſeine weiteren Studien über dieſen Kirchenſchriftſteller dem Publicum vorzulegen.

Für einen Theil seiner Arbeit hat übrigens Herr Alsleben — wohl ohne es zu wissen — bereits einen Vorgänger gefunden in:

- 2) *Die Reden des H. Ephraem gegen die Ketzer (aus dem Syrischen übersetzt von P. Pius Zingerle)*. Rempfen 1850. (Theil einer Uebersetzung sämtlicher Kirchenväter; die übrigen Werke Ephr.'s sind nur aus dem Latein. der röm. Ausgabe übersetzt.)

Der Hr. Vf., schon durch mehrere ähnliche Arbeiten als tüchtiger Syrer bekannt, gibt uns in einer gelungenen Uebersetzung diesen für die Dogmengeschichte, namentlich für die Kenntniss mehrerer gnostischer Systeme besonders wichtigen Theil der Werke Ephraem's. Für das Verständniss der bei wörtlicher Uebersetzung häufig sehr dunkeln Reden ist durch zahlreiche Erläuterungen im Text und in den Noten hinreichend gesorgt. Schade ist nur, dass die poetische Form ganz verwischt ist, die sich doch immerhin so gut, wie bei den Uebersetzungen der poetischen und prophetischen Stücke des alten Testaments, hätte beibehalten lassen, ohne der Deutlichkeit des Sinnes, der in den Anmerkungen Rechnung getragen werden konnte, Eintrag zu thun.

Oslander.

Erwiderung auf den aufsatz des herrn Brugsch in diesem jahrgange der zeitschrift seite 115 folg.

Lectionis varietatem [in editione epistularum copticarum N. T.] eam quam critici usua foret integram cum lecturis communicavi: reliquam, quam de grammatica et lexico Coptarum uberius expositurus sim, hoc loco plerumque missam feci.

Epistul. N. T. coptice ed. P. Boettlicher
praefatio pag. VI.

Berichtigungen.

- S. 44, Z. 5 „Tell Harûn“ lies Tell Hazûr.
 „ 100, „ 4 v. u. „Gesellen“ lies Gasellen.
 „ 250, „ 15 „des“ L für den.
 „ — Die nur durch ein Missverständniss der Redaction an jener Stelle gekommenen letzten vier Zeilen sind zu streichen.
 „ 315, „ 15 „صلى“ l. صلى.
 „ — „ 32 „ان“ l. ان.
 „ 324, „ 27 „صلى“ l. صلى, zweimal.
 „ 372, „ 22 „Versmaasse“ l. Versmaass.

Nachrichten über Angelegenheiten der D. M. Gesellschaft.

Durch einstimmigen Beschluss des Gesamtvorstandes sind zu correspondirenden Mitgliedern der Gesellschaft ernannt worden:

Hr. Rāja Rādhākānta Deva Bahadur, Verfasser der grossen Encyclopädie *Ābda kalpadruma*, in Calcutta.

„ Lieut.-Colon. H. C. Rawlinson, jetzt Resident der britischen Regierung in Bagdad.

„ H. A. Layard, Esq., M. P., in London.

Als ordentliche Mitglieder sind der Gesellschaft beigetreten:

368. Hr. Dr. Leo Silberstein, Oberlehrer an der israelit. Schule in Frankfurt a. M.

369. „ William Spottiswoode, M. A., in London.

370. „ Dr. Julius Pfeiffer auf Burkersdorf bei Herrnhut.

371. „ Baron Carl Bruck, Canzler des K. K. Oesterr. Consulats zu Alexandrien.

372. „ Ritter Ignaz von Schäffer, Canzler des K. K. Oesterr. Generalconsulats in Aegypten.

373. „ Alexander Freih. von Krafft-Krafftshagen, Lieut. in Sr. Maj. von Preussen Leibhusaren-Regim., auf Krafftshagen (Ostpr.).

374. „ Professor G. H. F. Nesselmann in Königsberg in Pr.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft das ordentliche Mitglied, Hrn. Dr. O. F. Tullberg, Professor der morgenländischen Sprachen an der Universität in Upsala, gest. d. 12. April 1853.

Der Vorstand hat beschlossen, die von dem Hrn. Präsidenten der Göttinger Versammlung beantragte Unterstützung der Drucklegung von Dillmann's äthiop. Octateuch in der Weise eintreten zu lassen, dass unter den üblichen Bedingungen dem Verleger der halbe Herstellungspreis gewährt werde.

Beförderungen, Veränderungen des Wohnorts u. s. w.:

Hr. Cohn: jetzt in Maastricht in Holland.

„ Ebrard: jetzt geistlicher Rath bei dem Consistorium zu Speier.

„ Haug: jetzt in Tübingen.

„ Mündemann: jetzt in Lüneburg.

„ Pruner-Bey: jetzt in Deutschland.

„ Tischendorf ist aus Aegypten zurückgekehrt.

Verzeichniss der bis zum 23. Juni 1853 für die Bibliothek der D. M. Gesellschaft eingegangenen Schriften u. s. w.¹⁾

I. Fortsetzungen.

Von der K. Russischen Akad. d. Wissenschaften zu St. Petersburg:

1. Zu Nr. 9. Bulletin de la classe des sciences histor., philol. et polit. de l'Académie de St. Pétersb. No. 238—243. Tom. X. No. 22—24. Tom. XI. No. 1—3. 4.

Von der Verlagsbandlung W. Vogel in Leipzig:

2. Zu Nr. 70. Guil. Gesenii thesaurus philol. crit. linguae hebraeae et chaldaeae Vet. Testam. Tom. tert. fasc. post. (שְׁבַל—תְּחִלָּה), quem post Gesenii decessum composuit Aemilius Roediger. Edit. alt. Lip. 1853. Fol.

Von der Redaction:

3. Zu Nr. 155. Zeitschrift d. D. M. G. Bd. VII. H. 2. Lpz. 1853. 8.

Von der K. Societät d. Wissenschaften zu Göttingen:

4. Zu Nr. 239. Göttingische gelehrte Anzeigen 1852. Bd. 1—3. Nebst: Nachrichten von d. Georg-Augusts-Univers. u. d. Königl. Gesellsch. d. Wiss. zu Göt. 1852. Nr. 1—14. Göt. 4 Bde 8.

Von der K. K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Wien:

5. Zu Nr. 294. Sitzungsberichte der kaiserl. Akademie der Wissenschaften. Philos.-histor. Classe. Bd. VIII. Jahrgang 1852. III—V. Heft. (III. u. IV. Doppelheft mit 3 Tafeln.) Bd. IX. Jahrgang 1852. I. Heft mit 1 Tafel. II. Heft. 4 Hefte 8.

6. Zu Nr. 295. Archiv für Kunde österr. Geschichtsquellen. Herausgeg. von der zur Pflege vaterländischer Geschichte aufgestellten Commission der kaiserl. Akad. der Wissensch. Achter Bd. I. II. Wien 1852. 2 Hefte 8. Nebst den Titeln zu Bd. I—VII.

Fontes rerum Austriacarum. Oesterreichische Geschichtsquellen. Herausgeg. von der histor. Commission der kaiserl. Akad. d. Wissensch. in Wien. Zweite Abtheil. Diplomataria et Acta. V. Band. Codex Wangianus. Auch u. d. Tit.: Codex Wangianus. Urkundenbuch des Hochstiftes Triest, begonnen unter Friedrich von Wangen, Bischöfe von Trient und Kaiser Friedrich's II. Reichsvicar für Italien. Fortgesetzt von seinen Nachfolgern. Herausgeg. und mit Anmerk. begleitet von Rudolf Kink. Wien 1852. 8.

Notizenblatt. Beilage zum Archiv für Kunde österr. Geschichtsquellen. Herausgeg. von der histor. Commission der kais. Gesellsch. d. Wiss. in Wien. Zweiter Jahrgang 1852. Nr. 11—24 nebst den Titeln zu Nr. 1—24. Wien 1852. 8.

Von der (Dümmler'schen) Verlagsbandlung:

7. Zu Nr. 368. Indische Studien, herausgeg. von Dr. Albrecht Weber. Mit Unterstützung der D. M. G. 2. Bds. 3. Heft. Berlin 1853. 8.

Von den Curatoren der Leydener Universität:

8. Zu Nr. 548. Lexicon geographicum oct. Quintum fasciculum exhibens literas س — ط edidit T. G. J. Juyneboll. Lugd. Batav. 1853. 8.

Von der Asiatic Society of Bengal:

9. Zu Nr. 593. Bibliotheca Indica. Edit. by Dr. E. Rösser. Nr. 36. (Vol. A. Calc. 1850. Nr. 37—40 (Vol. X. Nr. I, Vol. II. Part. III. Nr. II, Vol. M.

1) Die geehrten Zusender, sofern sie Mitglieder d. D. M. G. sind, werden ersucht, die Aufführung ihrer Geschenke in diesem fortlaufenden Verzeichniss zugleich als den von der Bibliothek ausgestellten Empfangsschein zu betrachten

Die Bibliotheksverwaltung der D. M. G.
Dr. Haarbrücker. Dr. Anger.

Nr. III. IV). Calc. 1851.; Nr. 41—43. (Vol. XV. Nr. I, Vol. XI. Nr. II, Vol. XVI). Calc. 1852. 8 Hefte. 8.

Von der Redaction:

10. Zu Nr. 608. *Revue de l'Orient et. Rédacteur en chef M. E. D'Eschavannes*. Onzième année. Mars, Avril, Mai, Juin 1853. 8.

Vom Herausgeber:

11. Zu Nr. 848. *The Journal of Sacred Literature*. Edit. by J. Kitto. No. VI. Jan. 1853. Lond. 8.

Vom Verfasser:

12. Zu Nr. 926. *Litteratargeschichte der Araber u. s. w. Von Hammer-Purgstall*. Erste Abth. 4. Bd. Unter der Herrschaft der Beni 'Abbás, vom zehnten Chalifen Motewekkil bis zum einundzwanzigsten Chalifen Mottaki, d. i. vom Jahre der Hidschret 232 (846) — 333 (944). Wien 1853. 4.

Vom Verfasser, Hrn. Muir:

13. Zu Nr. 936. *Çripaula caritra*. A short Life of the Apostle Paul, with a summary of Christian Doctrine as unfolded in his Epistles. In Sanscrit Verse. With an English Version and Bengalee and Hindee Translations. Calcutta 1850. 8. (Beigehftet die Note: The Hindee and Bengalee Versions of the tract not being yet prepared, the Sanscrit, with the English Translation, is alone issued at present. March, 1850.)

Von der Asiatic Society of Bengal:

14. Zu Nr. 1044. *Journal of the Asiatic Society of Bengal*. Nr. CCXXIX — CCXXXI — 1852. Nr. V—VII. Calcutta 1852. 8.

Auf Befehl Sr. Majestät des Königs Friedrich Wilhelm IV. von dem Kön. Preussischen Unterrichts-Ministerium:

15. Zu Nr. 1059. *Denkmäler aus Aegypten und Aethiopien*. Lieferung 33—41 à 10 Tafeln nebst 5 Titeln, Inhaltsverz. u. 1 Uebersicht des bisher Versendeten. (Abth. II u. III. Bd. III—VI sind jetzt complet, von Abth. I. Bd. I u. II fehlen noch 43 Tafeln.)

II. Andere Werke.

Vom Verfasser:

1194. *Des travaux de l'érudition chrétienne sur les monuments de la langue copte* par Félix Nève. Louvain. 1853. 8.

1195. *Des travaux d'exégèse et de philologie* de M. J. Th. Beelen, Prof. à la faculté de théologie de l'univers. catholique de Louvain par Félix Nève. Paris 1852. 8.

Vom Verfasser, Dr. W. Bleek:

1196. *Ueber afrikanische Sprachenverwandschaft*. (Aus den Monatsberichten der geographischen Gesellschaft in Berlin. Neue Folge, Bd. 10. 1853. 8.)

Von demselben:

1197. *A grammar and vocabulary of the Yoruba Language*, compiled by the Rev. Sam. Crowther. Together with introductory remarks by O. E. Vidal, D. D. Bishop of Sierra Leone. London 1852. 8.

Von Dr. Haarbrücker:

1198. *Gesenius*. Eine Erinnerung für seine Freunde. Berlin 1842. 8.

1199. *Primus canonis Avicenne principis cum explanatione Jacobi de partibus (tornacensis) medicine facultatis professoris excellentissime*. (S. a. e. l. Aus dem vorgedruckten königlichen Privilegium von Johannes Lascaris geht hervor, dass der Druck von Johannes Trechsel Lugdunensis besorgt ist.) Fol. In der Mitte sind einzelne Blätter verstoekt.

Vom Verfasser:

1200. *Die neueste historische Schule in der jüdischen Literatur*. Zugleich Bericht über die von Herrn Leopold Dukes herausgegebenen, in dies Bereich einschlagenden, hebräischen Werke. Von Prof. Dr. Goldenthal.

(Aus dem Julihefte des Jahrganges 1852 der Sitzungsberichte der philos.-histor. Classe der kais. Akademie der Wissenschaften [IX. Bd. S. 306] besonders abgedruckt.) 8.

Von Herrn Prof. A. v. Kromer:

1201. كتاب ترجمة الجلسان الفارسي - - تعريب - - الخواجه جبرائيل
(arab. Uebers. des Gulistan, von Hrn. Muchalla' in Alexandrien, gedr. in Bulak, J. d. H. 1263.) 4.

Vom Verfasser:

1202. Guida per l'istruzione religiosa della gioventù Israelitica proposta ai maestri da *Isacco Reggio*, Prof. e Rab. Gürtz 1853. 8.

Von Herrn Blau:

1203. سالنامه سنة ۱۲۶۹. Osmanischer Staatskalender für das J. d. H. 1269 (lithogr.) 12.

1204. Journal de Constantinople, Echo de l'Orient. 19. u. 24. Févr. 1853. 2 Bogen gr. fol.

Vom Verfasser:

1205. Wie der Begriff des Wortes „werden“ in den romanischen und germanischen Sprachen ausgedrückt wird. Eine etymologisch-vergleichende Abhandlung von *Leo Silberstein*. Würzburg 1850. 4.

Von den Curatoren der Leydner Universität:

1206. Specimen e literis orientalibus, exhibens historiam Kalifatūs al-Walidi et Solaimani, sumtam ex libro, cui titulus est: كتاب العيون
والحدثات، في أخبار الحقائق، quam, auspice — — T. G. J. Juyboll — — e codice Leyd. nunc primum edidit *Jacobus Assebach*. Lugd. Bat., 1853. 8.

Vom Uebersetzer:

1207. Histoire de la vie de Hiouen Tssang et de ses voyages dans l'Inde depuis l'an 629 jusqu'en 645, par Hooi-Li et Yen Tssong; suivie de documents et d'éclaircissements géographiques tirés de la relation originale de Hiouen Tssang, traduite du chinois par *Stanislas Julien*. Paris 1853. 8.

Von Herrn Cayol in Constantinopel:

1208. Feridun Bey's منشيات السلاطين. Constantinopel 1264 u. 1265 d. H. 2 Bde. fol.

Von der Société Orientale de France:

1209. Société Orientale de France fondée à Paris en 1841, reconnue et autorisée par décisions des ministres de l'intérieur et de l'instruction publique. 1853. (Bericht über die Verhältnisse der Soc. or. de Fr.) 8.

Von dem Verleger, Hrn. Wilh. Hertz (Besser'sche Buchhandlung) zu Berlin:

1210. Nabumi de Nino vaticinium explicavit ex Assyriis monumentis illustravit *Otto Stronnes*. Berol. 1853. 8.

Vom Verfasser, Hrn. Prof. M. Müller in Oxford:

1211. On Indian Logic. S. I. et a. 12. (Besonderer Abdruck eines Anhangs zu Thomson's Laws of Thought. 3. Ausg. London, 1853.)

Von der Verlagshandlung (Plahn'sche Buchhandlung in Berlin):

1212. Erklärung des Baues der berühmtesten und merkwürdigsten älteren und neueren Sprachen Europa's, Asien's, Afrika's, Amerika's und der Südsce-Inseln von *C. W. Beck*. Berlin 1853. 8.

Vom Herausgeber:

1213. Das heilige Evangelium des Johannes. Syrisch in Harklensischer Uebers.

setzung mit Vocalen und den Paneten Kuschei und Rucoch nach einer Vaticanischen Handschrift nebst kritischen Anmerkungen von *Georg Heinrich Bernstein*. Leipzig 1853. 8.

Vom Verfasser, Herrn Muir:

1214. *Mataparixā* etc. An Examination of Religious; Part the first; containing a consideration of the Hindu Sastras, with an English Version and Preface. Mirzapore. 1852. 8.

Vom Herausgeber:

1215. *Libri arabici الظرفاء وفاقه* seu fructus imperatorum et iocatio ingeniosorum auctore Ahmeda filio Mohammedis cognominato Ebn-Arabschah primum e codicibus editi et adnotationibus criticis instructi a *Georg. Guil. Freytag*. Dr. Pars posterior continens locorum difficultiorum explicationem, indices latinos arabicosque nec non de ornamentis adnotata. Bonn. 1852. 4.

Von Dr. Sprenger:

1216. The historical relations of ancient Hindu with greek medicine in connection with the study of modern medical science in India: being a general introductory lecture delivered June 1850; at the Calcutta Medical College. By *Allan Webb*. Calcutta 1850. 8.

Vom Herausgeber:

1217. R. Mose ben Nachman's Dissertation über die Vorzüge der Mosaischen Lehre, gehalten in Saragossa vor König Jakob von Aragonien. Nach der seltenen Prager Edition vom J. 1595 verbessert und mit erläuternden Anmerkungen herausgegeben von *Adolph Jellinek*. Leipz. 1853. 8. A. u. d. T.: חוריה ה' תמימה דרשה שדרש הרמבן זל לסני המלך u. s. w.

Vom Verleger, Herrn Nies in Leipzig:

1218. *Bet ha-Midrash*. Sammlung kleiner Midraschim und vermischter Abhandlungen aus der ältern jüdischen Literatur. Erster Theil. — — Nach Handschriften und Druckwerken gesammelt und nebst Einleitungen herausgegeben von *Adolph Jellinek*. Leipz. 1853. 8. A. u. d. T.: בית המדרש u. s. w.

Von Herrn T. G. Morton in New-York:

1219. Thirty second Congress — First session. House of Representatives. William T. G. Morton, M. D. — Sulphuric ether. 1852. Referred to a select Committee. (Enth. den Bericht des Select Committee to whom was referred the memorial of Dr. William T. G. Morton, asking remuneration from Congress for the discovery of anaesthetic or pain-subduing properties of sulphuric ether.) 8. Nebst lithogr. Copie einer Petition des Massachusetts General Hospital zu Boston und der Massachusetts Medical Society an den Congress der V. St. von Nordamerika behufs a recognition of T. G. Morton's services bestowed to his country and mankind von Seiten des Congresses; nach der Unterschrift forwarded to Washington Dec. 6th 1852. Schmal fol.
1220. In Senate of the United Senate. February 19, 1853. — Ordered to be printed. (Bericht des select committee, to which were referred the various memorials in regard to the discovery of the means by which the human body is rendered uniformly and safely insensible to pain under surgical operations.) 8.

Von der kaiserl. Akademie der Wissenschaften zu Wien:

1221. Die feierliche Sitzung der kaiserl. Akad. d. Wissenschaften am 29. Mai 1852. Wien 1852. 8.
1222. Verzeichniss der im Buchhandel befindlichen Druckschriften der kais. Akad. d. Wissenschaften in Wien. Ende Mai 1852. Wien 1852. 8.

Von Hrn. Prof. Beresin in Kasan:

1223. Татарскія сказанія. Взятіе Булгара Тимуромъ.
(Tatarische Sagen. Eroberung der Bulgarei durch Timur; aus dem Tewarikh-i-Bulgaria von Husam-ed-din. Von Wagaboff; aus dem Kasanischen Regierungsblatte 1852. Nr. 43. 45 besonders abgedruckt.) 8.
1224. Тарханские яран ки, данные Ханамъ Золотой Орды.
Русскому духовенству. (Freibriefe, von den Khanen der goldenen Horde der russischen Geistlichkeit gegeben, v. E. Beresin; aus dem Kasanischen Regierungsblatte bes. abgedruckt.) 8.
1225. Клинообразныя надписи второй системы. и. и. Березина. (Keilschriften im zweiten System. Von Beresin.) 8.
1226. Catalogue des manuscrits et xulographes [sic] orientaux de la bibliothèque impériale publique de St.-Petersbourg. St.-Petersbourg, imprimerie [sic] de l'académie impériale des sciences. 1852. (Russische Recension dieses Werkes durch Beresin.) 8.

III. Handschriften, Münzen u. s. w.

Von Dr. von Bärensprung in Halle:

167. Eine Silbermünze eines Umajjaden-Khalifen in Spanien aus dem 3. Jahrh. d. H. (beschädigt).
168. Eine dergl. (beschädigt).
169. Hälfte einer Silbermünze der Umajjaden-Dynastie in Spanien.
170. Eine türkische Silbermünze aus dem 5. Jahre Sultans Selim III.
171. Eine dergl. aus dem 12. Jahre Sultans Mahmud II.
172. Eine chinesische Münze.
173. Eine japanische Münze.

Von Herrn Blau:

174. Zwei orientalische Siegelabdrücke.

Von Dr. Sprenger:

175. Zwei Steintafeln (Schiefer), die eine mit tibetanischer Inschrift, die andere mit Abbildung einer Blume (letztere zerbrochen angekommen).
176. Ein tibetanisches Amulet: Rolle von Baumwollenpapier mit Figuren und Inschriften bedruckt.
177. Ein gedrucktes tibetanisches Buch, 79 Blätter, quer Folio.
178. Ein tibetanisches Buch in Golddruck auf schwarzem Papier. 84 Blätter. quer Quarto.

Studien über die vorislamische Religion der Araber.

Von

Dr. Ernst Oslander.

Seit Pocock's *Specimen historiae Arabum* ist die Geschichte des altarabischen Heidenthums nie wieder zum Gegenstande einer tiefer eingehenden Einzelbehandlung gemacht worden. Was später gelegentlich darüber geschrieben wurde, was namentlich die Handbücher der allgemeinen Religionsgeschichte geben, ist alles mehr oder weniger aus Pocock's Darstellung und der davon abhängigen Einleitung zu Sale's Kur'anübersetzung geflossen. Wurde auch das Verzeichniss der arabischen Götzen durch eine Anzahl neuer Namen bereichert ¹⁾, so führte diess doch dem Verständniss der Sache an sich nicht näher, und selbst Caussin de Perceval's gründliche und lichtschafternde Bearbeitung der vorislamischen Geschichte hat zwar in einzelnen Punkten willkommene Aufschlüsse gegeben, aber eine umfassendere Untersuchung dieses Gegenstandes lag nicht in ihrem Plane. Treffende Erörterungen über die im Kur'an genannten Gottheiten finden sich in der verdienstvollen Abhandlung von Deitinger: „Beiträge zu einer Theologie des Koran“, Tübinger theol. Ztschr. 1831, H. 3, S. 18.

Diese etwas stiefmütterliche Behandlung eines so wichtigen Zweigs der arabischen Alterthumskunde erklärt sich von selbst aus der grossen Dürftigkeit der vorhandenen Quellen. Dass die vorislamische Religion der Araber für die fremde, sowohl christliche als vorchristliche Litteratur so ziemlich eine terra incognita blieb, kann uns nicht Wunder nehmen, und liesse sich auch leichter verschmerzen, wenn nur dafür die einheimischen Schriftsteller um so reichere Ausbeute gewährten. Leider aber ist dem nicht so, — und zwar aus sehr nahe liegenden Gründen. Denn auf keine Seite der früheren Geschichte des „besten Volkes das den Menschen aufgestellt worden“ (Sur. 3, V. 106) mochte ein gläubenseifriger muslimischer Berichterstatter so ungern eingehen, als gerade auf diese; nirgends musste er so geneigt sein, dem Flusse der Rede Einhalt zu thun, sich auf das unumgänglich Nothwendige zu beschränken, und das Wenige, was sich noch in der Erinnerung erhalten hatte, vollends zu verwischen. Daher verdanken wir den grössten Theil der bezüglichen Nachrichten lediglich dem doppelten Umstande, dass Muhammad selbst im Kur'an wenigstens

1) S. Wiener Jahrbücher, Bd. XCII, S. 29 ff.
VII. Bd.

acht solcher Idole erwähnt, und dass ihre Zerstörung in der Geschichte des Islâm eine bedeutende Stelle einnimmt. An diese Vernichtung der äussern Gegenstände des Götzendienstes knüpft sich beinahe Alles was die Arabischen Geschichtsschreiber über ihn aufbewahrt haben, während an die beiden bekannten *Kur'an*-stellen sich gewisse, ohne Zweifel auf alter Ueberlieferung beruhende Notizen anschliessen, die überall wo diese Götzennamen genannt werden, bei den Commentatoren, bei den Lexicographen und bei *Šahrastāni* fast regelmässig wiederkehren. Nur der letztere ergibt sich etwas weiter über unseren Gegenstand, und ist darum auch, bei der grossen Dürftigkeit älterer Historiker, z. B. *Ibn Kutaibah's*, in diesem Stücke, wie in andern, eine Hauptquelle für die späteren Schriftsteller geworden.

Neben dieser Art von Quellen und von ihnen unabhängig sind es noch einzelne zerstreute Artikel bei *Ġauharī* und im *Ĥamās*, sowie bei den Geographen (für uns jetzt namentlich in den *Marāsīd*), die einiges Neue bieten ¹⁾.

Aus der vorislâmischen Zeit selbst besitzen wir allerdings noch einen reichen Schatz alter Poesie; allein so manchen Aufschluss uns auch diese Denkmäler über das Leben und Treiben des Volkes im Allgemeinen gewähren, so unergiebig sind sie doch gerade für die Religionsgeschichte. Ueber einzelne religiöse Vorstellungen, namentlich über den Zustand nach dem Tode, finden sich in der *Ĥamāsah* bestimmte Andeutungen, aber für die Kenntniss des Cultus und des Götterglaubens selbst bietet sie gar nichts, so wenig als die *Mu'allakāt*; und die einzigen Ueberreste von Poesie religiösen Inhalts sind ein paar Verse, die sich auf Bekehrung vom Götzendienste beziehen, und einige Schwurformeln, die uns *Ġauharī* und *Tabrizī* erhalten haben, wie überhaupt der letztere hier und da eine für diesen Gegenstand brauchbare Notiz einstreut.

Nur in einer Beziehung ist die *Ĥamāsah* für unseren Zweck von grösserer Wichtigkeit: durch die Menge und Mannigfaltigkeit der in ihr überlieferten alten Eigennamen. Auf die Bedeutung dieser bis jetzt noch zu wenig beachteten Quelle der vorislâmischen Religionsgeschichte hat vor Allem *Tuch's* treffliche Abhandlung über die sinaitischen Inschriften (*Ztschr.* Bd. III, S. 129 ff.) hingewiesen; eine Arbeit, der überhaupt, neben allen übrigen, auch das Verdienst zukommt, das Wesen des alten Göttercultus innerhalb eines einzelnen entschieden arabischen Gebiets in helles Licht

¹⁾ Die mannigfachen, wenn auch in der Regel nur kurzen Angaben d. *Marāsīd* lassen darauf schliessen, wie viel Derartiges das berühmte Werk aus welchem jenes nur ein Auszug ist, das *Ma'ğam al-buldān*, enthalten muss. Auch für die arabische Alterthumskunde wäre daher die Herausgabe dieses letzteren von grösster Wichtigkeit, und mit Spannung sehen wir der Bestätigung einer Privatnachricht entgegen, der zufolge eine Ausgabe von Petersburg aus zu erwarten haben.

gestellt und hierdurch das Interesse für diese religionsgeschichtlichen Untersuchungen aufs Neue angeregt zu haben.

Wie stark die Sitte, Götternamen zur Bildung menschlicher Eigennamen zu verwenden, auch bei den Arabern zur Zeit der „Unwissenheit“ im Schwange war, ist bekannt. Eine vollständigere Erschöpfung der einschlagenden Quellen ist uns erst jetzt möglich gemacht, nachdem wir namentlich durch *Wüstenfeld's* genealogische Tabellen eine klare Uebersicht über die in der vorislämischen Zeit vorkommenden Eigennamen und die Stammangehörigkeit ihrer Träger gewonnen haben. Gleich beim ersten Blicke auf die Masse der betreffenden nomina propria unterscheiden wir zweierlei Bildungsformen. Am nächsten lag es, durch

irgend ein dem Gottesnamen vorgesetztes مضاف, also durch eine Art von Zusammensetzung, das Angehörigkeitsverhältniss zu dieser oder jener Gottheit auszudrücken; und diess ist denn auch das Häufigste. So nennt sich der Götzendiener entweder geradezu den Diener, Knecht, Leibeigenen eines Gottes, — wie in der ge-

häufigsten Zusammensetzung mit عَبْد (عَبْدٌ) und تَبِيْم, woran sich etwa die in den sinaïtischen Inschriften vorkommende Composition mit نَرَم (= Furcht, s. *Tuch*, *Ztschr.* Bd. III, S. 202) reihen lässt; — oder er bezeichnet sich als das Geschenk eines Gottes, oder als den, der Glück und Hülfe von ihm erwartet. Das Erstere

geschieht in den Zusammensetzungen mit اَوْس, — durch die Beispiele in den sinaïtischen Inschriften, ausserdem wenigstens noch durch

اَوْس مَنَاة und اَوْس آلْم belegt, — und mit den synonymen Worten وَقَب آلَات und شَكْم آلَات: وَقَب und شَكْم bei *Wüstenf.* a. a. O.

2, 20; das Letztere in den Zusammensetzungen mit سَعْد (Glück), — wie in den sinaïtischen Inschriften, so auch sonst wenigstens

in dem Beispiele سَعْد مَنَاة, — mit زَيْد (Wachsthum, Zuwachs)

und mit عَوْن (Zuflucht), nur in Verbindung mit مَنَاة (bei *Wüstenf.* a. a. O. A. 8. I, 22). Nehmen wir dazu noch die, meines

Wissens allein stehenden Namen اَمِيرُ مَنَاة (Fürst der Manât) und

اَمْرُو الْقَيْس (Mann des Kais): so haben wir wohl ziemlich alle aus

dem vorislämischen Alterthum erhaltenen Zusammensetzungsformen dieser Art ¹⁾. Die eben genannten nomina appellativa finden wir

1) Auch eine südarabische Zusammensetzung mit نُو gehört hierher. Der *Kānūs* unter مَرْحَب sagt: „Marḥab war in der Heidenzeit der Name eines

aber fast durchaus auch ohne einen beigefügten Gottesnamen als nomina propria, und sie gehören theilweise, wie سعد und زيد, zu den allergewöhnlichsten. Gewiss ist nun anzunehmen, dass alle diese Eigennamen, wie 'Abd, Zaid, Taim u. s. f., nur aus dem ursprünglichen Gebrauche derselben in jenen Zusammensetzungen zu erklären sind, wie diess schon aus der häufigen Weglassung des Gottesnamens bei den Deminutivformen, wo solche

vorkommen (z. B. عبید), wahrscheinlich wird. Dass die nomina propria sich mit der Zeit gern abkürzen, ist bekannt; hier konnte diess um so leichter geschehen, da der Gottesname, obwohl der eigentliche Kern des Eigennamens, doch für die Stammgenossen sich von selbst verstand.

Neben dieser ersten Classe von Eigennamen finden wir eine zweite, in welcher der Gottesname unmittelbar als Personennamen erscheint. Was in der Abhandlung über die sinaïtischen Inschriften in Beziehung auf die Namen חלצה (S. 193 ff.) und חק (S. 199 ff.) nachgewiesen und durch analoge Fälle belegt worden ist, dafür geben die Verzeichnisse der arabischen nomina propria eine ziemliche Anzahl weiterer Beispiele. Auf die bekannten

Stammesnamen هلال (Mondsichel) und بدر (Vollmond), von denen

der erstere auch sonst nicht selten, z. B. bei Tabrizi zur Ham.

S. 438, vorkommt, sowie auf den Personennamen فبال hat schon die genannte Abhandlung (S. 209 u. 182) aufmerksam gemacht. An die beiden ersteren schliesst sich der Name شمس, Hamasah S. 41 (vgl. Freytag, Arabb. provv. I, S. 683), wozu Tabrizi ausdrücklich bemerkt, die Benennung (eines Menschen) mit شمس entspreche der mit هلال und بدر, wesshalb wir hier, wie bei den

Deminut. شميس, die Beziehung auf Sonnendienst ebenso sicher wie dort die Beziehung auf Monddienst annehmen dürfen. Hierher

gehören auch Namen wie زهرة Venus (s. Kāmūs), سهيل Canopus,

aus dem Stamme Tajji' bei Wüstenf. a. a. O. 6, 31, und الثريا

die Plejaden. Von den eigentlichen Götzennamen finden sich ausser Hubal (b. Tabrizi S. 46) noch folgende in dieser namittelbaren Weise als nomina propria angewendet: Suwāf (Wüstenf. Register zu den genealog. Tabellen, S. 5), Wadd (Wüstenf. Tab. 6, 20), Manāt und Ganm.

Die Bedeutung dieser Quelle der vorislämischen Religionsgeschichte leuchtet von selbst ein. Zunächst geben die nomina

Götzen in Hadramaut, und Dû-Marḥab ist der Beiname des Rabī'ah bin Ma'dī Karib, der ein Diener (خادم) dieses Götzen war." Fleischer.

propria immer darüber unverdächtiges Zeugniß, welcher Cult in dem betreffenden Stamme geherrscht, ferner auf welche Stämme der und jener Cult sich ausgedehnt hat; hieraus aber lassen sich oft die dürftigen Angaben der directen Quellen vervollständigen. Oefters sind jene Namen für uns das einzige übrige Denkmal der Existenz und Stellung eines Götterdienstes. Ja wir werden sogar einen Fall finden, wo der Umstand, dass eine und dieselbe Gottheit اللات in den Namen dreier Brüder und zwar in drei zum Theil neuen Zusammensetzungen erscheint, uns zu der Annahme berechtigt, dass der Dienst dieser Gottheit damals gerade in dem betreffenden Stamme (oder Geschlechte) vor anderen herrschend war.

Gewiss würde eine nähere Betrachtung der geographischen Namen zu ähnlichen Ergebnissen führen. Denn wenn es sich schon im Voraus erwarten lässt, dass Namen wie *יְרֵחוֹ*, *בֵּית שֶׁשֶׁשׁ* u. a. auch auf arabischem Boden ihre Analogien haben, so wird diess

durch Beispiele wie *كَوْكَبَان*, *جَبَل قَمَر* (ebenfalls Name eines Bergs), *ذَات الْحَمَام* (s. Marāṣid) ausdrücklich bestätigt.

Die vorliegende Untersuchung will nun keineswegs eine vollständige Darstellung des vorislämischen Heidenthums geben, aber auch nicht bloss zu den bisher bekannten Götzenamen eine Anzahl neuer hinzufügen, sondern ihr eigentlicher Zweck ist, theils geographisch und ethnographisch den Sitz und die Verbreitung, andertheils, soweit sich diess überhaupt noch erkennen lässt, die Beschaffenheit und Bedeutung der einzelnen Culte nachzuweisen.

I. Der Gestirndienst in Arabien und die unmittelbar darauf bezüglichen Nachrichten.

Was den Grundcharakter der vorislämischen Religion betrifft, so kann kein Zweifel darüber stattfinden, dass sie, wie überhaupt das ganze vorderasiatische Heidenthum, auf der Stufe des Gestirndienstes stand. Für die nordwestlichen Ausläufer des arabischen Stammgebiets hat diess die Untersuchung über die sinaïtischen Inschriften überzeugend dargethan. — Gehen wir freilich an die arabischen Quellen selbst, so finden wir da wohl eine ziemliche Reihe von Götzen, aber von eigentlichem Gestirndienste nur wenige spärliche Notizen; vielmehr scheint dieser von den muslimischen Schriftstellern, z. B. von Zamahsari zu Sur. 41, V. 37, den Šabiern, mit Verwechslung der älteren (kur'anischen) und der späteren Bedeutung dieses Namens, zugewiesen zu werden ¹⁾.

1) Doch erkennen sie den Šabäismus wenigstens theilweise auch im alten Arabien an; s. Sahrastāni übers. v. Haarbrücker, S. 341; und Samsaddin ad-Dimaški sagt vor den in der folg. Anm. zu erwähnenden Einzelangaben.

Indess kann uns diess über den wahren Sachverhalt nicht täuschen: finden sich doch im Qur'ân selbst ziemlich deutliche Hinweisungen darauf, wie in der eben angezogenen Stelle: „Zeichen von ihm sind auch Nacht und Tag, Sonne und Mond; aber betet weder Sonne noch Mond an, sondern Allâh, der sie geschaffen hat.“ — Am ausführlichsten spricht sich hierüber Abulfarag (Histor. dyn. S. 160) aus, der neben Sonne und Mond fünf Gestirne: Aldabaran, Jupiter, Canopus, Sirius und Mercur, als Gegenstände der Verehrung bei einzelnen Stämmen auführt ¹). Hier sind es nun gerade die Eigennamen, die uns in Ermangelung anderer Berichte weiteren Aufschluss geben.

Um auf das Einzelne einzugehen, so wird der Sonnendienst von Abulfarag zunächst nur den Himjariten zugeschrieben. Dort mag er auch seinen Hauptsitz gehabt haben; denn in der That kommt zweimal in der Liste der himjaritischen Könige der Name عبد شمس vor: der alte König Saba und ein späterer, Sohn des Wâtil (*Caussin de Perceval*, Essai, I, S. 60); und so hiess es auf der bekannten Musnad-Inschrift, von der Hamzah Ispah. (bei *Schultens*, Histor. imper. vet. Jotjan. S. 26) redet: „Im Namen Gottes, dieses Gebäude hat Samir Jafus dem Herrn, der Sonne ²), aufgerichtet.“ Indessen finden wir jenen Eigennamen

geradezu: *وَمَنْ كَانَ يَدِينُ بَدِينِ الصَّابَةِ الْعَرَبِ* „Zur Religion der Sabier hielten sich auch die Araber.“ Fl.

1) Die bezüglichen Angaben stimmen vollkommen zu denen des Samadaddin ad-Dimaški in seiner Kosmographie aus dem 8. Jahrh. n. Chr. (*Ztschr.* V, 392), wie wir dieselben in den Aushängchogen des 2. Bds. von Dr. *Chwolsohn's* „Ssabiern“, S. 404, vorliegen, nur dass statt des sonst unbekannten Stammenamens *طسم* dort *ميمس* steht. Fl.

2) Sowohl *Schultens* a. a. O., als *Gottwaldt*, Hamzac Ispah. Ann. S. 17^v, Z. 11 u. 12, haben *لسيدة الشمس*, beide aber übersetzen *domino soli*, während jenem Wortlaute nach *dominae solis* (der Göttin welche die Sonne als Gestirn regiert) oder — vermöge der *التفسير* — *اضافة المبيان* — *dominae soli* (der Göttin welche die Sonne selbst ist) zu übersetzen wäre. Ich lese aber mit *Rüdiger* zu *Wellsted's Reisen*, II, S. 366, *لسيدة الشمس*, *domino soo, Soli*. Ist auch *شمس* in dem uns bekannten Arabisch nur weiblich, so erscheint das entsprechende Wort doch im Hebr. und Aram. auch männlich (zum Theil sogar überwiegend, s. *Bernstein*, *Lex. syr. Chrestom.* Kirsch. accommod. unter *مشم*), und die Sabier, die Bewahrer des alten vorderasiatischen Planeten- und Sternendienstes, hatten, wie ihre westlichen Religionsverwandten, die Griechen und Römer, nur einen männlichen Sonnengott. In dem nie durch die Güte des Herrn Dr. *Chwolsohn* schon jetzt gedruckt vorliegenden Festkalender der harranitischen Sabier aus dem Fihrist-al-'ulûm heisst es unter dem Monate Šubâ (Februar): *يصومون فيه سبعة أيام أولها التسع*

auch sonst in zahlreichen Beispielen bei den verschiedensten arabischen Stämmen, sowohl bei higâzischen, wie Kuraïs, 'Anazah, Tamîm, Bakr, Bâhilah, als bei jamanischen, wie Madhîg und Bagflah. Nur eine bestimmtere, aber sehr charakteristische Modification hiervon ist مَبْدُ الشَّارِقِ (Diener der aufgehenden Sonne),

Ham. S. ٢٨, der Name eines Gubainiten, der von Tabr. 2. St. ausdrücklich mit عبد شمس zusammengestellt wird ¹⁾. Nach dem allen können wir über die grosse Bedeutung und Ausdehnung des Sonnendienstes in Arabien nicht im Zweifel sein, und sicher war das nach Pocock a. a. O. S. 104 von den Tamîm verehrte Idol شمس, mag es nun Šams oder Šums geheissen haben, nur ein einzelner Zweig jenes alten Cultes.

Weit spärlicher dagegen sind die Angaben über die Verehrung des Mondes. Wir wissen aus Abulfarag nur, dass der Mond von den Banû Kinânah, und aus anderen Quellen (bei Caussin, I, S. 112), dass er ebenfalls von den Bewohnern Jaman's verehrt wurde, was auch der Name des Mondgebirges beweist. Nehmen wir hierzu noch das, was die Erklärung der sinaitischen Inschriften erwiesen hat, und die Namen der higâzischen Stämme قلال und بدر, so haben wir wohl alle unmittelbaren Nachrichten darüber bei einander.

Nicht viel mehr erfahren wir über die von den Arabern ausser Sonne und Mond verehrten Gestirne; kaum dass wir die Angaben des Abulfarag in einzelnen Punkten bestätigen und noch einige weitere Culte dieser Art beifügen können. Hier ist es eben eine Kur'anstelle, der wir eine sonst wohl schwerlich erhaltene Notiz verdanken. Wenn nämlich in der 53. Sure, die sich überhaupt viel mit dem Heidenthume beschäftigt, V. 50 von Allâh neben anderen Vorzügen vor den falschen Göttern gesagt wird, dass er auch der Herr der شَعْرَى sei, so würden wir darin auch

منه وهذا الصوم للشمس وهي الرب العظيم رب القمر „Sie fasten in ihm sieben Tage, deren erster der neunte des Monats ist; und dieses Fasten wird der Sonne, dem grossen Herren, dem Herren des Guten, zu Ehren gehalten.“ Ja diese spätern Šabier benannten, nach dem Zeugnisse desselben Werkes, die Sonne als Planetengott sogar mit dem griechischen Masculinum ἡλιος. Für ein männliches شمس spricht auch das oben (S. 466)

erwähnte Domin. شَمِيس, da von einem ausschliesslich weiblichen شمس nur شَمِيسَة möglich wäre.

Fl.

1) Auch der Kâmis bezeugt, dass الشارق, so wie شمس, Name eines Götzen war.

Fl.

ohne Weiteres eine Beziehung auf die Verehrung dieses Gestirns erkennen. Diess bestätigen aber auch die Commentatoren, indem namentlich Zamakhš. berichtet, dass der Stern شَعْرَى, worunter er الشَعْرَى الْعَبُور, d. h. den Sirius, verstanden wissen will, von den Huzā'ah verehrt worden sei; woran dann die Erzählung von Abū Kabā'ah, einem Ahnen Muḥammad's, geknüpft wird, der diesen Cult unter den Kuraīs einzuführen suchte.

Die Angabe des Abulfarag, dass der Canopus vom Stamme Tājjī' verehrt wurde, findet ihre Bestätigung durch den schon oben erwähnten, diesem Stamme angehörigen Namen سَهَيْل. Den drei übrigen von dem genannten Schriftsteller aufgezählten Fixsternen können wir auf Grund der vorhandenen Eigennamen noch weiter beifügen: das Gestirn الْأَسَد (der Löwe im Thierkreis, s. *Ideler*, *Untersuch. über die Sternn.*, S. 161 ff.), nach welchem ein Kuraīsīt عَبْدُ الْأَسَد hiess (*Wüstenf. Register*, S. 27), und das Gestirn der Plejaden, dessen Verehrer wir in einem Madhigiten عَبْدُ الثَّرِيَّا (*Wüstenf. Tab.* 8, 12) und einem Kuraīsiten الثَّرِيَّا erkennen; vermuthlich gehört hierher auch der Name eines Ijāditen عَبْدُ النَّجْم (*Wüstenf. a. a. O.* A, 14), da النجم *xar' ἑξοχῆν* Bezeichnung der Plejaden ist (s. *Ideler a. a. O.* S. 137. 147). Gewiss ist auch unter الْأَشْهَل (der Bläuliche), das sich in dem Namen عَبْدُ الْأَشْهَل (Ham. S. 8) findet und von Tabrizi schlechthin durch صنم erklärt wird, irgend ein Gestirn zu verstehen ¹⁾.

Von einem Cult der Planeten Jupiter und Mercur wissen wir sonst nichts; wohl aber wird von den christlichen Schriftstellern öfters die Venus als Gegenstand der Verehrung bei den alten Arabern genannt ²⁾, und diese Nachricht namentlich durch eine Angabe Sahrastān's bestätigt, welche wir, wie auch die kurze Notiz über den Saturndienst in der Ka'bah, am betreffenden Orte des Näheren besprechen werden.

1) أَشْهَل ist Schwarzblau oder Schwarzbraun, die Farbe der Augen des Propheten, in dessen Personalbeschreibung es heisst: كَانَ أَشْهَلُ الْعَيْنَيْنِ. Leicht möglich also, dass der Name jenes Götzen sich auf die Farbe der ihm eingesetzten Augen bezieht. Fl.

2) S. Tisch a. a. O., S. 195 f. Dasselbe sagt Ephraem in den Reden gegen die Ketzer, übers. von Zingerle, S. 11 u. 134.

II. Die altarabischen Idole.

Neben diesen Nachrichten, welche das vorislamische Heidenthum unmittelbar als Sabäismus darstellen, finden wir nun noch eine Reihe besonderer Götzennamen und Götzenculte, von denen wir aber gewiss annehmen dürfen, dass sie ebenfalls auf Gestirndienst beruhen, wie sich diess auch bei einzelnen noch deutlich erkennen lässt. Wollen wir die Masse dieser Idole nicht bloss äusserlich aneinander reihen, so ist es wohl das Zweckmässigste, so weit als möglich eine geographische Anordnung zu versuchen, weshalb wir zunächst die unzweifelhaft süd-arabischen Culte zu besonderer Betrachtung ausscheiden.

1. Die Heiligtümer des südlichen Arabiens.

Es kann uns nicht wundern, dass unsere nordarabischen Nachrichten gerade über diesen Theil des Landes am spärlichsten sind. Die entlegensten südöstlichen Provinzen Mahrah und 'Umân, sowie den nördlich von 'Umân gelegenen Küstenstrich Bahrain, müssen wir geradezu übergehen, da uns zwar die Namen der Idole von Stämmen, die theilweise oder zu Zeiten dort gewohnt haben, überliefert sind, aber keiner der bekannten Götterculte entschieden gerade diesen Gegenden zugewiesen werden kann.

Das erste zu diesen religiösen Alterthümern Gehörige, was uns auf dem Wege von Osten nach Westen begegnet, ist der auf der Grenze zwischen 'Umân und Ḥaḍramaut gelegene Zauberberg حَوْ قُور oder حَيْدُ عَوْر oder حَوْ حَوْر (s. Marāsid u. d. W. und

Kazwini, 'Ag. al-mahl. S. 10v). Es hauste dort in einer Höhle ein Meister der Zauberei, der diejenigen, welche dazu Lust hatten, unter abschreckenden Umständen und Bedingungen in die Geheimnisse seiner dämonischen Kunst eingeweiht haben soll. Ob und in welcher Weise aber das dortige, in sagenhaftes Dunkel gehüllte Treiben zu einem bestimmten heidnischen Culte in Beziehung stand, lässt sich nicht bestimmen.

Aus dem sonst so unbekannten Ḥaḍramaut haben uns die Marāsid wenigstens die Namen zweier Idole erhalten. Das eine war جَلَسَد, verehrt von dem Stamme Kindah, der, wie auch sonst bekannt ist, in diesen Gegenden wohnte (Caussin, I, S. 15). Das zweite war von einem anderen Stamme, dessen Name in der unrichtigen Form لَم verborgen liegt¹⁾; der Tempel des Galsad war zugleich gewöhnlich, der Sitz eines Orakels. Das zweite Idol ist das Herr von Hammer (Wiener Jahrbücher, XCII, S. 30) und

1) Wahrscheinlich نَهْم; s. Kāmūs u. d. W. und Juybolī zu Maḥ-
I, 403, Anm. 2.

noch nicht erschienenen Theile der Marâsid anführt¹). Wenden wir uns von da nach der südwestlichen Ecke Arabiens, zu dem Sitze des alten himjaritischen Königreichs, so befinden wir uns auf einem schon mehr geschichtlichen Boden. Haben auch die Untersuchungen über die himjaritischen Inschriften bis jetzt noch keine entschiedenen Resultate für unseren Gegenstand geliefert (wesshalb gerade auch in dessen Interesse eine Wiederaufnahme derselben sehr zu wünschen wäre), so sind uns doch anderwärts sehr schätzbare Nachrichten erhalten.

In Šanʿâ, der Residenz vieler Könige jenes Reichs, stand ein prachtvolles Gebäude, genannt بيت غمْدَان, das Kazzinî (Âtâr al-bilâd, S. ۳۳) näher beschreibt. Erbaut wurde es nach ihm von dem Könige ليشخ بن حصب (vgl. *Causs.* a. a. O., I, S. 75), nach Šahrastânî S. ۴۳۲ von Dahhâk. Scheint es nun gleich, dass dieser colossale Bau auch anderen Zwecken diene und der Hauptpalast der dort residirenden Könige war, so lässt sich doch damit die Angabe Šahrastânî's wohl vereinigen, der ihn a. a. O. ausdrücklich unter den بيوت الاصنام aufzählt, indem er erbaut, d. h. der Venus gewidmet gewesen sei. Diese Bedeutung des Bait Ġumdân war es auch, was den Chalifen ʿUtmân veranlasste, dasselbe zu zerstören. Da somit die Verehrung der Venus auf himjaritischem Boden feststeht, so ist es allerdings nicht eben unwahrscheinlich, dass der auf den himjaritischen Inschriften öfters wiederkehrende Name عثتر, wie *Fresnel* (*Journal Asiatique*, Sept. Oct. 1845, S. 199 ff. S. 226) im bestimmten Hinblick auf die Nachricht über Ġumdân vermuthet, mit der phöniciſchen עשחר zu combiniren und auf Venusdienst zu beziehen ist.

Neben diesem Heiligthum soll (*Caussin*, I, S. 113) in derselben Stadt Šanʿâ der Tempel von Rajâm oder vielmehr Riʿâm (ريام, wie nach den Marâsid zu lesen ist) gestanden haben. Das

ebenbenannte Werk erzählt nach Ibn Isḥâq; Riʿâm sei ein vorislâmisches بيت gewesen, welches man hoch verehrte, bei dem man Opfer schlachtete, und von dem man Orakel holte. Es sei aber noch vor der Zeit des Islâm durch die beiden Rabbinen, welche ein Oberkönig von Jaman bei sich hatte, zerstört worden. Danach hängt die Vernichtung dieses Heiligthums mit dem ersten Eindringen des Judenthums in Jaman zusammen, dessen Zeit sich freilich wegen der widersprechenden Angaben über den betreffenden König nicht bestimmen lässt²). Nach einer anderen Nachricht bei *Caussin* (a. a. O.) fiel die Zerstörung erst in die Zeit

1) S. oben S. 465, Anm. 1.

Fl.

2) S. *Caussin*, I, S. 92 ff. S. 109, und dazu Ibn Ġutaibah S. ۳۱.

des Islām, was möglicherweise auf einen spätern Wiederaufbau schliessen lässt, da ja keinesfalls anzunehmen ist, dass das Judenthum von jener Zeit an die allgemein und ununterbrochen herrschende Staatsreligion gewesen sei. Ueber die Bedeutung dieses Cultes lässt sich in Ermangelung anderer Berichte kaum irgend eine Vermuthung wagen. Wäre nicht die Orthographie in den Marásid so bestimmt angegeben, so möchte man nach der Schreibart Rajām oder Rijām geneigt sein, die Bedeutung des Hohen, Erhabenen darin zu finden, und diess etwa auf eine Gestirngottheit zu beziehen, wozu das äthiopische ረፆፆ (Himmel) eine passende Parallele bilden würde. Ausserdem scheint auch aus den Marásid hervorzugehen, dass Ri'ām nur der Name des Heiligthums war, ohne dass daraus über das Wesen der darin verehrten Gottheit etwas hervorginge; und wenn auch die Vermuthung nahe liegt, dass der vorzugsweise himjaritische Sonnendienst in einer solchen Hauptstadt seinen bestimmten Sitz hatte, so ist doch keine Spur vorhanden, welche denselben gerade hier erkennen liesse.

Von den übrigen süd-arabischen Idolen ist noch eines, das von den Quellschriftstellern übereinstimmend den Himjariten zugeschrieben wird: der im Qur'an, Sure 71, V. 23, unter den nonchitischen Götzen genannte نَسْر. Genauer lautet die Nachricht bei Gauhari und Šahrastāni, Nasr habe den Du 'l-kalā im Lande Himjar angehört. Weiteres über diese Familie ist uns nicht bekannt, ausser dass in der Geschichte Muḥammad's ein himjaritischer Fürst, Samaifa¹⁾, Du 'l-kalā genannt wird, der sich dem Islām anschloss und die syrischen Kriege mitmachte (Caussin, III, S. 292. 392. 424). Nach Caussin, III, S. 392, herrschte er in einer auf dem Gebirgszug der Sarawāt gelegenen Burg. Jedenfalls dürfen wir aus der Erwähnung des Nasr im Qur'an schliessen, dass er zu den bedeutenderen und bekannteren Idolen des südlichen Arabiens gehörte; diess zeigt auch seine Zusammenstellung mit العزى in einem von Gauhari unter beiden Artikeln angeführten Verse, den wir bei der Betrachtung dieses Cultes näher besprechen werden. Das Einzige, was uns ausserdem berichtet wird, ist, dass Nasr, der Bedeutung des Wortes entsprechend, in der Gestalt eines Adlers verehrt wurde.

Hieran reihen sich der geographischen Ordnung gemäss zwei andere, auch im Qur'an neben Nasr genannte Idole: يَعْزَى und يَغُوت.

1) So, mit ف, allerdings bei den Nordarabern, s. Kāmūs; die Wahrscheinlichkeit einer Verderbniss aus سميفع liegt aber hier sehr nahe, da dieser Eigenname entschieden so, mit ي, gleich zu Anfang der grossen Inschrift von Ḥiṣn Ġurāb steht; s. Rödiger zu Wellsted's Reisen, II, S. 388. F1.

Ja'ûk wird von Sâhrastâni, Baiḍâwî und Gaubarl übereinstimmend dem Stamme Hamdân, von Zamahsârî dem Stamme Murâd, und beiden zugleich nach anderen Quellen von Caussin (I, S. 113) zugeschrieben, nur dass bei diesem ein einzelner Zweigstamm von Hamdân, nämlich Haiwân, genannt ist. **خَيَّوَان** war aber, nach den Marâsid, auch der Name eines Bezirke und einer dazu gehörigen Stadt in Jaman; weiter heisst es ebendasselbst „Man sagt auch, es habe **يَعُورِي** ¹⁾ in einem Flecken gestanden, genannt **خَيَّوَان**, zwei Tagereisen von Sa'nâ in der Richtung nach Makkah.“ Danach kann über den Hauptsitz dieses Cultes kein Zweifel sein. Ja'ûk, eigentlich der Abhalter, deus averruuncus (eine jener alten Imperfectbildungen), soll nach Zamahs. u. A. in der Gestalt eines Pferdes angebetet worden sein.

In dieselbe Richtung, nur ohne Zweifel etwas weiter nach Norden, verweisen unsere Quellen den Cult des Jagûṭ. Diesen Idole dienten die Madhig und nach Sâhrast. auch andere jamanische Stämme. Genauerer theilt Caussin (I, S. 113) mit, wonach diese Gottheit von den Madhig in **جَرَش** verehrt wurde. **Ġarâš** war nach den Marâsid ein Bezirk von Jaman in der Richtung gegen Makkah, — ohne Zweifel dieselbe Stadt, die bei Jambert, Géogr. d'Edrisi, I, S. 142 ff. Djoras genannt ist, sechs Tagereisen von Naġrân (S. 148) und acht Meilen von der dort angegebenen Strasse von Makkah nach Sa'nâ entfernt (S. 143). Es scheint eine der bedeutenderen Städte jener Gegend gewesen zu sein; sie war früher durch Verfertigung von Kriegsmaschinen (Caussin, I, S. 256), später durch Lederfabrication bekannt (Idrisi a. o. O., S. 143). Dass gerade die Madhig diesem Idole dienten, beweist überdiess der bei ihnen vorkommende Eigename **عَبْدُ يَغُوت**. Neben einem 'Abd-Jagûṭ b. Maslamah (*Wüstenf.* 8, 21) gehörte zu ihnen 'Abd-Jagûṭ b. Hârîṭ (vgl. Caussin, II, 583—587), Anführer seines Stammes am Tage Kulâb, wo er auch fiel (*Reiske*, *Primae lineae historiae Arabum* u. s. w. ed. Wüstenfeld, S. 139, vgl. S. 263), und zugleich Dichter (*Tahr. zur Hamâs*. S. ۴۸ u. S. ۶۷). Indessen findet sich der Name in einzelnen Beispielen auch bei andern, und zwar higâzischen Stämmen. z. B. aus einer kuraisitischen Familie wird ein 'Abd-J und 'Ubaid-J., beide Söhne des Wabb (*Wüstenf.* S. 20), und aus dem Stamme Bakr (Hawâzin) 'Abd-J. b. Šimmah (Caussin, II, S. 539) genannt. Im Uebrigen wissen wir von diesem Idole ebenfalls nichts, als dass es die Gestalt eines Löwen hatte.

1) Denn so ist nach *Fleischer's* Berichtigung statt **يَعُورِي** oder **يعُور** zu lesen.

Ehe wir von hier unsere Rundreise zu den altarabischen Heiligthümern fortsetzen, werfen wir noch einen zusammenfassenden Blick auf die letztgenannten drei Gottheiten. Zunächst gehören sie mit den zwei andern, in derselben Qur'anstelle, Sure 71, V. 23, genannten Idolen, Wadd und Suwā' (die wir der getroffenen Anordnung wegen erst später zu betrachten haben), zusammen und haben in der arabischen Tradition so ziemlich dasselbe Schicksal erfahren. Die Art, wie der Qur'an sie in die Geschichte Noah's verflochten hat, ist fortan massgebend geblieben. Selten wird eines derselben angeführt ohne den ausdrücklichen Zusatz صنم لقوم نوح, und diess wird gewöhnlich des Weiteren so ausgeführt, dass diese Götzenbilder durch die Sündfluth verloren gegangen, später aber wieder aufgefunden und vom Tenfel den Stämmen, die sie noch zur Zeit Muhammad's hatten, gegeben worden seien ¹⁾. Bemerkenswerth sind auch die euhemeristischen Mythendeutungen, die gerade hier vielfach versucht werden (namentlich bei Zamahá. a. a. O.), wonach sie Bilder von frommen Männern und ursprünglich nicht zu götzendienerischem Zwecke gemacht waren. Indess diess Alles kann uns nur zeigen, was der ungeschichtliche Sinn der Araber, den freilich Muhammad selbst autorisirte, aus den Resten des alten Heidenthums gemacht hat. Wichtiger ist für uns die ebenfalls an die Qur'anstelle sich anknüpfende Ueberlieferung von der Gestalt dieser Idole. Ist sie richtig, — und wir haben keinen Grund daran zu zweifeln, — so sondern sich damit diese drei jamanischen Idole, denen sämtlich Thiergestalten zugeschrieben werden, von den beiden andern, Suwā' und Wadd, unmittelbar ab. Dass wir es nun hier mit Symbolen zu thun haben, dafür spricht im Voraus die Analogie der verwandten Religionen; wollen wir aber eine Erklärung derselben suchen, so liegt eine solche nicht fern: Adler, Pferd und Löwe sind die drei bekannten Symbole des Sonnendienstes. Die Gestalt des Adlers hat ihre Analogien in den bekannten Darstellungen des Sonnengottes bei anderen Völkern, z. B. bei den Assyern (Nisroch); in Beziehung auf die symbolische Anwendung des Pferdes erinnern wir, statt vieles Andern, nur an die Sonnenrösse in Jerusalem, die Josiah entfernte (2. Kön. 23, 11) ²⁾; der Löwe endlich ist ebenfalls als sinnbildliches At-

1) Ueber Fabeln dieser Art vgl. Kāmūs u. d. W. غري u. Šahrast. S. 434, wo die Worte وقد الجمر نسراً وأعله الغري gewiss mit *Fleischer* (Haarbrücker's Uebersetzung, II, S. 436) zu deuten sind. Ein indeterminirtes نسراً als n. appell., „einen Adler“, ist in solcher Verbindung nicht denkbar.

2) Von der Verehrung des Pferdes ist dem Verf. aus dem arabischen Heidenthume nur noch eine Spur bekannt; sie findet sich in der Erzählung von dem Tadjiten Zaid al-hail, zu welchem der Prophet sagte: „Ich will euch beschützen vor der 'Uzzā — und vor den schwarzen Pferden, denen ihr dienet

tribut der Sonne bekannt und erscheint als solches auch noch später in der poetischen Auffassung des gestirnten Himmels (s. Fundgruben des Orients, I, S. 8). Zu weiterem Nachweis für das Vorkommen dieses Symbols dient der schon erwähnte Bericht Kāzwīnī's über Ġamdan. Dort sollen in der Ecke des Saals vier Löwen gestanden haben, die, wenn der Wind in ihren Rachen blies, einen Laut von sich gaben, der dem Gebrüll eines Löwen glich. Ist nun hier die Gestalt der Löwen wirklich als religiöses Symbol aufzufassen, — was so gewiss der Fall ist, wie bei den Löwen der assyrischen Paläste, — so haben wir jenes Gebäude zwar bereits als ein Heiligthum der Venus kennen lernen, indes ist es bei seiner allgemeinen politischen Bedeutung sehr wohl denkbar, dass auch die andere Hauptgottheit, die Sonne, in ihm vertreten war. Jedenfalls aber dürfen wir keinen Anstand nehmen, in der Verehrung des Jagūt, wie in der seiner Genossen Naṣr und Ja'ūk, eine besondere Form des nach den sonstigen Nachrichten dort einheimischen Sonnendienstes zu sehen. Wie wichtig das Vorhandensein dieser Cultusform für die ganze Anschauung von der Entwicklung der vorislämischen Religion ist, leuchtet von selbst ein. Ob dieselbe ein ursprünglich arabisches Erzeugnis ist, lässt sich bezweifeln; genug aber, wir wissen nun, dass es eine solche Symbolik bei den heidnischen Arabern gab; und dass sie mit der der stammverwandten Völker übereinstimmt.

Von Ġuraś führt uns der Weg weiter nach Norden an die Grenze von Hīgāz und Jaman, nach Tabālah. Diese Stadt auf dem Wege von Šan'ā nach Makkah gelegen (Caussin, I, S. 271), vier Tagereisen und fünfzig Meilen von Ġuraś, drei Tagereisen von 'Ukkāz und vier von Makkah entfernt (Idrīsī bei Jaubert, I, S. 148), war, wie Caussin (I, S. 110. 113. II, S. 310) berichtet, der Sitz des Heiligthums ذُو الْخَلْصَةِ, der sogenannten jamanischen Ka'bah.

Den gründlichen Erörterungen Tuck's über die Verbreitung und Bedeutung dieses Cultes in der Abhandlung über die sinaïtischen Inschriften (S. 194 ff.) haben wir nur Weniges zu weiterer Bestätigung und Erläuterung beizufügen. In den Marāsid, wo übrigens, wie in dem Wörterbuche Sams al-'ulūm¹⁾, die Form خَلْصَة selbst als ein بيت اصنام bezeichnet ist, werden als die Diener der Halāṣah die drei Stämme Hafam, Baḡilah und Daus genannt und die Zerstörung des Heiligthums, wie auch anderwärts (s. Caussin, III, S. 292), dem Ġarī b. 'Abdallāh aus dem Stamme Baḡilah zugeschrieben. Die weitere Angabe, dass dasselbe vier Tagereisen von Makkah entfernt war, trifft ganz mit

anstatt des wahren Gottes.“ S. Ibn Nubātah bei Basmuṣṣan, Addimenta. S. 17, Z. 15—17.

1) Handschrift der königl. Bibliothek in Berlin. S. Hāḡī Ḥafab, Nr. 452.

der Lage Tabalah's nach der obigen Bestimmung zusammen. Ebenso erfahren wir ausdrücklich (Caussin, I, S. 271), dass der Stamm Hafam dort wohnte, und dürfen diess darum auch von dem damit zusammengehörigen Stamme Bagilah annehmen. Von dem Stamme Daus (zu den Azditen gehörig) wird berichtet (Caussin, III, S. 254), dass er auf den Bergen zwischen Higâz und Jaman seinen Sitz hatte. Ihm werden indess noch zwei andere Idole zugeschrieben. Das eine, Du'l-kaffain, der Zweihändige, ist aus der Geschichte Muḥammad's bekannt, der es im achten Jahre der Higrâh durch Tufail b. 'Amr zerstören liess. Es war ein Holzblock, dessen Gestalt vermuthlich dem Namen entsprach (Caussin a. a. O.). Das andere, ذُو الشَّرَى, hat schon Pocock, Spec. hist. Ar. S. 113, des Weiteren besprochen; seine Existenz wird auch durch den im Stamme Daus vorkommenden Namen 'Abd-Di's-sarâ erwiesen. Ausserdem nennen die Marâsid den Platz, auf welchem dieser Götze verehrt wurde, dessen Himâ oder Himâ¹⁾). Ueber die Etymologie dieses Götzennamens lässt sich streiten; aber die Zusammenstellung mit dem von den Griechen genannten *Genouēs* oder *Avouēs* liegt auf der Hand; diess war nach Suidas ein viereckiger ungeformter Stein auf goldener Basis. Mehr lässt sich indessen hier nicht erkennen; wie namentlich diese beiden Idole sich zu einander verhalten haben, müssen wir dahin gestellt sein lassen. Jedenfalls aber streitet diese Angabe durchaus nicht mit der andern, dass der Stamm Daus auch an dem Dienste der Halaḥah in Tabalah theilnahm. So gut sich um das Heiligthum in Makkah die grosse Mehrzahl der arabischen Stämme sammelte, ohne darum auf ihre Einzelculte zu verzichten, so war diess auch bei einer kleineren Anzahl jamanischer Stämme der Fall, die, vielleicht eben in der Absicht ihre Unabhängigkeit von den nördlichen Stämmen zu behaupten, von jenem Culte in Makkah abgesondert blieben (wie denn ausdrücklich die Hafam von Sahrast. S. 447 unter den Stämmen aufgezählt werden, welche die Ka'bah nicht besuchten) und den Tempel der Halaḥah zu ihrem religiösen Mittelpunkt wählten, in welchem, entsprechend der Bezeichnung بيت اصنام, neben der Hauptgottheit auch die Einzelculte ihre Vertretung finden mochten. Wenn auch nur drei Stämme als Theilnehmer an demselben genannt werden, so rechtfertigt sich doch schon so

1) Es heisst dort, I, S. 333, nach Fleischer's Berichtigung: حنا نى الشرى بالكسر ويقال حنى نى الشرى صَنَمٌ لَدَوَيْسٍ وَهُوَ موضع حَمَوَة حوله, also der geweihte Bezirk um das Idol, *τέμενος*, wie anderwärts. Eben so ist S. 333 l. Z. حنى نى الشرى zu lesen.

der Name „jamanische Ka'bah“. Wir finden hier dasselbe, nur mit mehr Erfolg durchgeführt, was anderwärts, z. B. von den Ġatafān (Abulfadā, *Histor. anteislam.* S. 136) und von vier himjaritischen Fürsten ¹⁾ versucht worden war, nämlich eine Gegenka'bah aufzustellen.

Fassen wir schliesslich noch die Gottheit selbst, der dieses Heiligthum geweiht war, ins Auge, so dürfte über ihr Wesen nach den Erörterungen in der genannten Abhandlung kein Zweifel mehr stattfinden. Wir haben hier sicher neben dem Bait Ġumdas den zweiten Hauptsitz des Venusdienstes im südlichen Arabien. Nur die eine Frage könnte noch einer näheren Erörterung bedürfen, wie die auffallende Erscheinung zu erklären ist, dass ein und derselbe Cult gerade an zwei so weit von einander entfernten Punkten, hier in Jaman und dort im äussersten Nordwesten des arabischen Stammgebiets, auf der sinaïtischen Halbinsel, sonst aber nirgends sich vorfindet. So wichtig indess diese Frage, so wenig ist es für jetzt möglich, sie sicher zu beantworten. Ein geschichtlicher Zusammenhang liesse sich am ehesten dadurch herstellen, dass wir die in der Abhandlung über die sinaït. Inschriften ausgesprochene Vermuthung, die Araber der sinaït. Halbinsel seien Amalekiter gewesen, benutzen und damit die Angabe der meisten Historiker verbinden, wonach die Amalekiter ursprünglich im südlichen Arabien wohnten, von dort immer weiter nach Norden, zunächst nach Makkah, und von da durch die Gurham in ihre späteren Wohnsitze gedrängt wurden. Demnach wäre also die Ĥalaṣah in Jaman ein Ueberrest des alten amalekitischen Cultes. Indess stehen wir hier auf einem zu unsichern Boden und dürfen diesen Angaben gegenüber nicht vergessen, dass die Amalekiter jedenfalls nicht erst später in die nördlichen Gegenden kamen, sondern schon in den ältesten Zeiten die syrisch-ägyptische Wüste bewohnten, wenn sie auch vielleicht damals sich noch weiter ausbreiteten. Wollten wir uns aber an den von *Sprenger* (*The life of Mohammad*, S. 7, Anmerk. 1) angeführten Bericht *Fāsi's* halten, wonach die Ĥalaṣah eines der drei von 'Amr b. Luḥajj aus Syrien eingeführten Idole war, so steht derselbe doch — gegenüber den einstimmigen Angaben *Mas'ūdī's* und *Sahraṣtānī's* (S. 177 f.), welche beide ausdrücklich *Hubal*, *Asāf* und *Nā'ilah* als die von 'Amr eingeführten Götzen bezeichnen — zu einzeln da, als dass wir darauf einen sichern Schluss bauen könnten.

Schliesslich fügen wir noch einen Götzenamen bei, der uns zwar nur aus Eigennamen bekannt ist, aber jedenfalls dem

1) Nuwairi (bei *Schultens*, *Historia imper. vet. Joctan.* S. 62) erzählt von vier himjaritischen Fürsten, den Söhnen des *Asad b. 'Amr*, welche einen Zug unternahmen, um den schwarzen Stein für ein in *Šan'a* zu erbauendes Heiligthum zu erbeuten, aber von den Banū *Kinānah* geschlagen wurden.

südlichen Arabien angehört: Kuläl. كلال findet sich als Name eines himjaritischen Königs auf einer Musnad-Inschrift zu Šanʿā (s. Rödiger zu Wellsted's Reisen, II, S. 380; Fresnel, Journal Asiatique, Sept. Oct. 1845, No. III); er wird von Hamzah (bei Schultens, Histor. imper. vet. Joctan. S. 34; Hamz. Isph. Ann. ed. Gottwaldt, S. 131) als der erste, aber noch heimliche Anhänger des Christenthums auf dem himjaritischen Throne bezeichnet. Denselben Namen führten noch andere Jamanenser, wie der in Ham. S. ۳۳۱ und ۴۰۰ genannte, und der himjaritische Feldherr, der die Tasam und Gads vernichtete (Reiske, Primae lineae, ed. Wüstenf., S. 270).

Hiermit verlassen wir den süd-arabischen Götzendienst, dessen Betrachtung, wie wir hoffen, mit einiger Sicherheit zwei Culte, den der Sonne und den der Venus, als die bedeutendsten in diesem Bereiche erwiesen hat. Wir überschreiten nun von Tabalah aus die Grenze nach Higāz.

2. Die Idole von Higāz und Nağd.

Wir bleiben dabei zunächst in der bisher eingehaltenen Richtung von Süden nach Norden, da wir auf diesem Wege einer Reihe von Idolen begegnen, deren Sitz wir genauer kennen, um an diese diejenigen Culte zu knüpfen, über die wir nur noch allgemeinere Angaben, namentlich hinsichtlich der Stämme, von denen sie verehrt wurden, besitzen, die aber ohne Zweifel alle dem mittleren Theile Arabiens angehören; worauf wir mit den Idolen des äussersten Nordens und Nordostens unsere Rundreise beschliessen. Indem wir also von der Grenze aus unseren Weg weiter fortsetzen, treten wir in den Bereich eines alten heiligen Gebiets, das zu seinem Mittelpunkt das gemeinsame Nationalheiligthum in Makkah hat, aber ausserdem eine Reihe der wichtigsten Culte des alten Arabiens in sich vereinigt.

Der nächste bedeutendere Punkt, auf den wir stossen, ist die Stadt Tāif, nach Idrisi (Jaubert, I, S. 141) 60 Meilen südöstlich von Makkah gelegen, bekannt namentlich aus der Geschichte des Propheten selbst. Von der Natur aufs reichste ausgestattet, scheint dieser Platz schon seit uralten Zeiten der Sitz einer bedeutenderen Niederlassung gewesen zu sein. Wenigstens lesen

wir in den Marāsid (nach al-Aṣmaʿi) von einem Hügel بَازِ (oder جلجلان) in der Nähe von Tāif, der hoch in Ehren gehalten worden sei. Es gebe nämlich dort mehrere Höhlen, je im Umfang von einer Stunde, wo verschiedene ʿāditische Alterthümer gefunden wurden, und einer verbreiteten Meinung zufolge seien hier Gräber der ʿĀditen. Hier hatte in geschichtlicher Zeit der Stamm Takf, ein Zweig von Hawāzin, seinen Sitz; ihm wird von unseren Quellen übereinstimmend die grosse Göttin, deren Heiligthum wir in Tāif

finden, Allät, als Stammgottheit zugeschrieben. (Nach Kazwini, *Ätâr al-bilâd*, S. 10, war der eigentliche Gegenstand der Verehrung ein viereckiger weisser Stein, den die Takîf zu ihrem Abgott gemacht, ein Haus darüber erbaut hatten und Umsüge darum hielten.) In den Erzählungen der arabischen Geschichtschreiber ist noch mehrere-male davon die Rede. Als Abraham — so erzählt at-Tabarî (*Schultens a. a. O.*, S. 116; vgl. *Caussin*, I, S. 272) — auf seinem Zuge gegen Makkah der Stadt Täif sich näherte, ging ihm Mas'ûd b. Mu'attib, dessen Familie damals die Schutzherr-schaft über den Allät-Tempel ausübte, mit vielen Takîfiten ent-gegen und sprach: „Unser Tempel (nämlich der der Allät) ist nicht der, gegen den du ziehst; du ziehst gegen den Tempel in Makkah (nämlich die Ka'bah).“ In der Geschichte Muḥammad's ist von dem Frevel des Muḡirah die Rede, der dreizehn Tempeldiener der Allät von den Banû Mâlik aus dem Stamme Takîf ermordete (*Weil*, *Muhammed der Prophet*, S. 175, Anm. 263; *Beilage*, S. 419). Endlich wird noch Näheres über die Zerstörung des Tempels in Täif berichtet, die im neunten Jahre d. H. auf Maḥammad's Befehl durch Abû Sufjân vollzogen wurde, da die Ta-kîfiten sich nicht selbst dazu verstehen wollten (*Weil a. a. O.*, S. 255 f.; *Caussin*, III, S. 288). Indess war die Verehrung der Allät keineswegs auf diesen Stamm beschränkt; wenn sich viel-mehr schon aus ihrer Erwähnung im Kur'an auf eine weitere Ver-breitung dieses Cultes schliessen lässt, so wird diess auch aus-drücklich verschiedentlich bestätigt. Namentlich sind es die Kurais, die von Zamahsârî und Baidâwî als Diener der Allät bezeichnet werden. Wird diese Angabe auch nicht als gleich berechtigt mit der andern hingestellt (وقيل — او), so ist sie doch theils durch die Kur'anstelle im Voraus wahrscheinlich ge-macht, theils durch manche einzelne Nachrichten sicher gestellt, wie wenn Abû Sufjân in einem Briefe an Muḥammad beim Schwören neben vier andern Gottheiten auch Allät anruft (*Weil*, a. a. O., S. 166), oder wenn Abû Labab seine Stammgenossen, der Predigt Muḥammad's gegenüber, zum Festhalten am Dienste der Allät und 'Uzzâ ermahnt (*Caussin*, I, S. 409), und Abû Suf-jân die Idole beider Gottheiten in der Schlacht bei sich trägt (*Caussin*, III, S. 9). Sehen wir indess die directen Berichte, die hiervon sprechen, etwas genauer an, so lesen wir bei Baidâwî: قبل كانت ذنخة يعبدونها قريش: او لقريش ذنخة. Mit Baid. nun, der das kuraisitische Heiligthum in das Thal Nahlah zwischen Täif und Makkah verlegt, trifft eine andere Angabe (bei Abulfarag, *Histor. dyn.* S. 160; vgl. *Sprenger*, *The life of Mohammad*, S. 7) zusammen, welche die Allät ebenfalls in Nahlah, aber von den Takîf verehrt werden lässt. Beruht nun diese Nachricht nicht geradezu auf einer Verwechslung des kuraisitischen und takîfitischen Cultes derselben Göttin, so müssen

wir wohl, da die Existenz des Tempels in Täif gesichert ist, annehmen, dass die Takif noch ein weiteres Heiligthum der Allät — „das Häuschen im oberen Theile von Nahlah“ — hatten, und dass etwa hier ein gemeinschaftlicher Cult der Takif und Kurais stattfand. Jedenfalls wird das feststehen, dass der eigentliche und ursprüngliche Sitz des Allätendienstes der Stamm Takif und die Stadt Täif war, und dass die Kuraisiten in der Folge an dem Culte des benachbarten Stammes theilnahmen, wobei das Thal Nahlah, als die Grenze zwischen beiden Stämmen, den passendsten Berührungspunkt bildete; und wenn wir uns nun an Zamahá. halten, so scheint es gerade einer von den herrlichen Palmbäumen, von denen dieses Thal seinen Namen hatte, gewesen zu sein, den die Kurais zum Gegenstande ihrer Verehrung gemacht hatten. Nun schreiben auch andere Stellen diesem Stamme einen solchen heiligen Baum zu, der ذات انواط, der mit Weibgeschenken Begabte, genannt wird (Zeitschrift, Bd. VI, S. 509). Es war ein grosser, grüner Baum (Ganh.), zu dem die Kurais jährlich wallfahrteten, um ihre Waffen daran aufzuhängen und Opfer zu schlachten. Es liegt daher sehr nahe, unter ذات انواط nichts anderes als eben die Palme zu verstehen, unter der die Kuraisiten die Allät anbeteten.

Wichtig ist diese Nachricht für uns, sofern sie einen Beleg für eine Cultusform bildet, die uns noch öfters begegnet, aber bisher in der Geschichte der vorislämischen Religion neben der Verehrung heiliger Steine zu wenig beachtet wurde. Die Analogien dafür aus anderen heidnischen Religionen sind bekannt genug. Wie für den alten Deutschen vorzugsweise die majestätische Eiche der Sitz seiner Gottheit war, so lag es für den Araber wohl sehr nahe, gerade den Palmbaum, für ihn die Quelle des reichsten Segens, als die Wohnung der Götter zu betrachten. So wird von der Stadt Negrán bei Caussin, I, S. 125, erzählt, dass dort vor der Einführung des Christenthums eine grosse Palme angebetet wurde, deren Fest man jedes Jahr feierte, wobei Kleiderstoffe und Weiberschmuck daran aufgehängt wurden, — somit ein Cult, der unserem Kuraisitischen ganz entspricht. Andere heilige Bäume der alten Araber werden wir bei Besprechung der Götter ^{عزى} kennen lernen.

Soweit führen uns die directen Berichte über die Verehrung der Allät. Aber es sind Spuren genug vorhanden, die auf eine noch weit ausgedehntere Verbreitung dieses Cultes hinweisen. Können wir auch auf die öfters wiederkehrenden Schwüre bei Allät und 'Uzzá (z. B. Tabr. z. Ham. S. 18., Caussin, III, S. 99) kein grosses Gewicht legen, weil diese beiden Namen bei den muslimischen Schriftstellern als die feststehenden Vertreter alles vorislämischen Götzendienstes erscheinen, so sind es dagegen die Eigen-

namen, die uns gerade hier weiteren Aufschluss geben. Unter den higázischen Stämmen findet sich der Name Taim Allát (zum Stamm Dabbah gehörig, s. *Freytag, Commentar zur Ham.*, II, S. 96, Not. 1) und Zaid Allát (*Ham.* S. 404). Namentlich aber begegnen wir solchen Benennungen bei den im Norden angesiedelten jamanischen Stämmen. Bekannt sind aus der Geschichte der vorislämischen Stammfehden die Banû Taim Allát b. Ta'labah (*Tahr. zur Ham.* S. 46), und im Stamme Kalb (*Wüstenf.* Taf. 6) kommt das merkwürdige Beispiel vor, dass neben einander drei solche Eigennamen, Wabb Allát, Sukm A. und Zaid A., drei Brüdern beigelegt werden, eine Häufung, die gewiss nicht zufällig ist, sondern darauf hindeutet, dass damals dieser Cult in dem genannten Stamm oder der einzelnen Familie, um die es sich handelt, entweder erst in Aufnahme gekommen war, oder wenigstens einen neuen Aufschwung genommen hatte.

Schliesslich bleibt uns noch übrig, den Namen und die Bedeutung der اللات näher ins Auge zu fassen. Zwar kennen Zam. und Baiḍ. nur die Ableitung des Wortes von لوى oder — auf Grund der Lesart mit Tašdid — von لَت¹); indess kann uns das nicht irre machen, sondern nur beweisen, wie wenig die Araber diese Reste ihres Alterthums verstanden. Nur Ġauharī und der Ḳāmās deuten das Richtige an, wenn sie auf die Wurzel لا verweisen, von der auch الل² abzuleiten sei, und bei Baiḍ. selbst findet

sich noch eine Ahnung der Wahrheit, wenn er unter den Erklärungen zu Sure 7, 179, wo von den herrlichen Namen Gottes die Rede ist, die von Manchen verkehrt gebraucht werden, auch die anführt, dass sie diese Namen auf ihre Götzen anwenden „und deren Namen von den Namen Allāh's ableiten, wie z. B. اللات von الل³. Denn gewiss bedeutet اللات nichts anderes als „die Göttin“, und ist eine Zusammenziehung aus اللّٰه, deren erster Theil durch die Analogie von اللّٰه für اللّٰه im Voraus sicher gestellt ist, und diese اللّٰه oder اللّٰه ist ohne Zweifel dasselbe, was Herodot noch ohne Aphäresis des i Ἄλλὰτ nennt, so dass diese beiden Femininformen sich ganz ebenso zu einander verhalten, wie die gewöhnliche Masculinform اللّٰه zu der

1) Die dieser Ableitung entsprechende, von der arabischen Phantasie hinzu gedichtete Erzählung giebt Ḳazwīnī, *Āṭār al-bilād*, S. 40.

noch bei Dichtern vorkommenden ¹آلات (s. Rödiger zu Wellsted's Reisen, II, S. 380; Tuck, über die sinait. Inschriften, S. 138) ¹).

Welche von den Gestirnmächten mag es nun aber gewesen sein, die in Arabien schlechthin unter dem Namen „die Göttin“ verehrt wurde? Denn dass es eine solche war, ist an und für sich zu erwarten, und davon hat auch Abulfarag noch eine Erinnerung, wenn er diesen Götzennamen den von den Arabern verehrten Gestirnen zur Seite stellt. Ebenso deutlich geht aus der Form des Wortes, wie aus dem Zusammenhange der Kur'anstelle hervor, dass wir darin eines derjenigen Gestirne zu suchen haben, die gewöhnlich als weibliche Wesen aufgefasst wurden. Ist nun die Zusammenstellung von Allät und ²أللأت richtig, so finden wir bei Herodot die Erklärung durch *Οὐρανία*. Darunter könnte man zwar nach gewöhnlichem Sprachgebrauche die Aphrodite verstehen, um so mehr da die arabische *أللأت* ²) (Herod. I, 138) ausdrücklich bezeichnet wird; indess die Hervorhebung von *Οὐρανία* und *أللأت* als der einzigen Gottheiten macht es doch viel wahrscheinlicher, dass damit Sonne und Mond gemeint sind, und sollte auch Herodot unter *Οὐρανία* wirklich die Venus verstanden haben, so könnte diess doch kein zwingender Grund für uns sein, und wir werden gewiss viel sicherer als das unter dem Namen Allät verehrte Wesen den Mond betrachten. Dazu passt namentlich, was wir oben über den Stammsitz dieses Cultes zusammenstellten. Neben dem Stamme Takís, in welchem wir diesen gefunden haben, stehen, als weitere Zweige des grossen Stammes Kais 'Ailán, Badr und Hilál. Da nun diese Namen, wie schon oben bemerkt wurde, sich zuverlässig auf Mondcultus beziehen, so scheint es, dass wir uns hier in einem Stammgebiet bewegen, in welchem dieser Cult auch sonst einheimisch war; und wir hätten demnach im Allät-Dienste — falls unsere Voraussetzungen richtig sind — nur einen einzelnen Zweig eines grösseren Stammcultes zu erkennen.

Sind wir durch die Nachrichten über diese arabische Gottheit von Táif aus bereits vorläufig etwas weiter nach Norden geführt worden, so haben wir nun, ehe wir uns länger hier verweilen, zuvor noch einen kleinen Schritt rückwärts zu gehen, um ein sonst wenig genanntes Idol, das wir auf diesem Wege übersprungen haben, nachzuholen. Zwischen Táif und Nahlah bei 'Ukáz, dem Sitze des bekannten grossen Marktes, zu welchem sich die arabischen Stämme im Monat Qu'lká'dah versammelten,

1) Namentlich sollte nicht übersehen werden, dass der Name dieser Gottheit nie, wie diess bei anderen häufig der Fall ist, ohne Artikel vorkommt, daher es gewiss unrichtig ist, wenn man von einer arabischen Gottheit „Lät“ redet; eine solche hat es niemals gegeben.

2) Vermuthlich nur eine durch die Zusammenstellung mit *Μύλitta* veranlasste Veränderung der Form *أللأت*.

dort stand, wie wir in den *Marâsid* lesen, und zwar am Abhange des Berges Aṭṭal, das Idol Ġihār, جِهَار, das von den Band

Hawāzin verehrt wurde. Dieser Stamm (zu dessen Zweigen man auch Takf rechnete, *Abulf. hist. arabe* S. 194) gehörte zu den Nachkommen Kais 'Ailān's, und wir erfahren auch sonst, namentlich bei Gelegenheit des حرب الفجار, dass er die Gegend von 'Ukāz bewohnte (*Caussin*, I, S. 296 ff.). Der Bedeutung, welche dieser Platz in der vorislâmischen Zeit durch seinen Zusammenhang mit dem Centralheiligthum hatte und wodurch er sich selbst als eine heilige Stätte characterisirt (wie er denn auch so behandelt wurde), entspricht es vollkommen, dass hier ein die Gegend beherrschender Stamm sein Idol aufgerichtet hatte.

Kehren wir indess wieder zum Thale Nahlah zurück, so treffen wir hier die zweite von den drei grossen Göttinnen des Qur'an, die 'Uzzā. Sie wurde hier nach Gauhari von den Kurais und den Kinānah (wie Šahrast. S. 111 bestimmt sagt: von allen Abkömmlingen Kinānah's) verehrt. Von der grossen Bedeutung dieses Cultes unter den Kurais legt vor Allem der hier ziemlich

häufig vorkommende Name عبد العزى Zeugniß ab: es hiess so ein Sohn Kušaj's, ein Sohn des 'Abd Šams und ein Sohn des 'Abd al-Muṭṭalib (sonst unter dem Namen Abū Lahab bekannt). Dasselbe bezeugen namentlich die Verse, mit denen Zaid b. 'Amr dem Götzendienste entsagte (*Ibn Duraid bei Reiske* a. a. O., ed. *Wüstenfeld* S. 265). Andere Beispiele, wo Allāt und 'Uzzā zusammen genannt werden, sind schon oben angeführt worden. Ausdrücklich aber wird berichtet (*Caussin*, I, S. 289, *Weil*, S. 228), dass der Tempel dieser Göttin in Nahlah stand, und zwar soll er nach al-Gauzi (bei *Reiske* a. a. O., S. 124) von 'Amr b. Luḥaj, dem angeblichen Gründer verschiedener Heiligthümer, erbaut worden sein. Die Tempelwacht war nach *Caussin*, III, S. 241 (vgl. *Sprenger*, *The life of Mohammad*, S. 7) den Band Šaibān, aus dem Stamme Sulaim, übergeben. Damit trifft Šahrast. zusammen, der ausdrücklich sagt, dass ausser den Kinānah ein Theil der Sulaim dieser Göttin diene, wie denn auch in diesem Stamme der Name 'Abd al-'Uzzā vorkommt. Die Zerstörung des Heiligthums wurde auf Befehl des Propheten von Ḥalid b. Walid vollzogen (*Wüstenfeld*, *Register*, S. 127; *Weil*, *Muhammad*, S. 227; *Caussin*, III, S. 241). Damit verbindet sich eine andere Angabe bei den beiden Lexicographen und den Qur'ancommentatoren, welche die Verehrung der 'Uzzā dem Stamme Ġaṭafān zuschreibt und dorthin auch die durch Ḥalid erfolgte Zerstörung des Heiligthums verlegt. Ein charakteristisches Zeugniß für die Existenz und Bedeutung dieses Cultes im Stamme Ġaṭafān haben wir diessmal an einem Eigennamen: wir lesen in der *Ham.* S. 91 von einem Zweige der Ġ.

den Banû 'Abdallâh, die früher Banû 'Abd al-'Uzzâ hiessen, von dem Propheten umgetauft und desswegen بنو حوالة genannt wurden (s. *Wüstenf.* Register, S. 12). Was wir nun Genaueres aus den obigen Quellen, namentlich aus Gauhari und Zamahâ., erfahren, ist etwa Folgendes: die 'Uzzâ war eine „Samurah“ der Ġaṭafân, der sie dienten und über der sie ein Heiligthum erbaut hatten, das seine eigenen Tempelpriester hatte. Der Prophet sandte den Ḥalid b. Walid aus, der das Heiligthum zerstörte und den Baum verbrannte; die Tempelpriesterin stürzte mit Geschrei heraus; er hieb auf sie zu, bis sie todt war, worauf er sprach:

يَا عَزْرُ كُفْرَانِكَ لَا سُبْحَانَكَ إِنِّي رَأَيْتُ اللَّهَ قَدْ أَهَانَكَ

„O 'Uzzâ, ich verleugne dich, nicht preise ich dich! Ich habe ja gesehen, wie Allâh dich erniedrigt hat“. Der Prophet aber soll, als er den Erfolg der Sendung hörte, gesprochen haben: تلك

الْعَزَى وَلَنْ تَعْبُدَ أَبَدًا (Zam.) „Das ist al-'Uzzâ! Und nimmer wird sie wieder göttlich verehrt werden“. Die Banû Ġaṭafân, ein Zweig des Stammes Kais, wohnten an den Grenzen von Nağd und Hîğâz ¹⁾ und gehören mit zu den bedeutenderen Stämmen der vorislämischen Zeit. Namentlich erhalten wir noch von einer allerdings nicht sehr erfolgreichen Unternehmung einer Ġaṭafânischen Familie eine Nachricht, die für den uns zunächst beschäftigenden Gegenstand nicht ohne Wichtigkeit und überhaupt für das ganze Treiben in jener Zeit sehr charakteristisch ist. Es ist nämlich im Kāmûs und in den Marâsid von einem Heiligthume بنس, die Rede, das innerhalb des Stammes Ġaṭafân, nach dem Kāmûs von Zâlim b. As'ad, nach Abulf. hist. anteislam. S. 136, der zwar den Namen بنس nicht nennt, aber offenbar dasselbe meint, von den Banû Nağîṣ b. Raîṭ erbaut worden war. Nach Allem sollte es der Ka'bah den Rang streitig machen; der hier getriebene Cult war dem dortigen ähnlich (Umzüge u. s. w.); daher erklärt es sich auch, warum der berühmte Kalbit Zuhair es nöthig fand, diese Gegenka'bah unschädlich zu machen, indem er die Ġaṭafân angriff, sie schlug und das Heiligthum zerstörte. Nach dem Kāmûs (u. d. W. عز) soll dasselbe ausdrücklich der 'Uzzâ gehört haben ²⁾.

1) Das Nähere s. bei *Wüstenfeld*, Register, S. 171.

2) Im Kām. stimmen die Angaben unter عز und unter بنس nicht zusammen. Unter عز heisst es, das Heiligthum der 'Uzzâ, das von Zâlim b. As'ad über dem Samurah-Baum erbaut und بنس genannt worden sei, habe Ḥalid

Wie sich nun aber die beiden Heiligthümer der 'Uznā, die ausdrücklich angeführt werden, das der Kuraîs in Nahlah und das der Ġaṭafān mit dem Samurah-Baume, zu einander verhalten, ob sie etwa identisch sind, da von beiden dieselbe Geschichte der Zerstörung durch Hālid berichtet wird, — darüber lässt sich bei der in den Quellen herrschenden Verwirrung nichts entscheiden (s. oben S. 464, Anm. 1). Soviel aber dürfte die Analogie mit den obigen Erörterungen über Allāt wahrscheinlich machen, dass wir auch für diesen Cult den eigentlichen Stammsitz nicht bei den Kuraîs, sondern bei den Ġaṭafān zu suchen haben, wie dort bei den Takîf.

Um so grösseren Werth hat für uns die Nachricht, welche die Gestalt dieses Cultes bei den Ġaṭafān näher bestimmt. Wiederum finden wir hier bei dem Dienste einer zweiten bedeutenden Gottheit die Verehrung eines heiligen Baumes. Es

war diess die شجرة, nach Ġauh. من شجر الطلح d. h. eine Akazienart, genannt apina Aegyptiaca, ägyptischer Schotendorn. Interessant ist namentlich, dass dieser Baum auch sonst als ein solcher erscheint, dem man besondere Wirkungen zuschrieb. Nuwairi (Rasmussen, Additam. S. 71) führt unter den Gebräuchen der alten Araber auch verschiedene amulettartig getragene Gegenstände an, deren man sich theils als Heilmittel gegen körperliche Leiden, theils zum Schutze gegen dämonische Einwirkungen bediente; so wurde z. B. den Knaben zum Schutze gegen die Dämonen der Zahn eines Fuchses oder einer weiblichen Katze oder der سبب der Samurah, d. h. der aus der Samurah fliessende blutartige Saft, in getrockneter Gestalt umgehängt; und Aehnliches wird ebendasselbst von andern Bäumen erzählt¹⁾. Sind diess gleich nur vereinzelte Nachrichten, so geben sie uns doch eine ungefähre Vorstellung von der Bedeutung solcher Bäume bei den heidnischen Arabern und dienen, was besonders die Samurah betrifft, zum Beleg für die derselben erwiesene Verehrung. Endlich ist es in Beziehung auf diesen Cult sehr merkwürdig, dass

auf Befehl des Propheten zerstört. Unter پس aber lesen wir, die von Zālim errichtete Gegenkabāh, die diesen Namen führte, sei von Zubair zerstört worden. Die Localität ist an beiden Stellen dieselbe, die Gegend von ذات عرق, zwischen Makkah und Baṣrah. Offenbar sind hier zwei verschiedene Heiligthümer desselben Stammes und vermuthlich auch derselben Göttin verwechselt: ein älteres, das Haus über der Samurah, das erst unter Muḥ. zerstört wurde, und Buss, das Zubair bald nach seiner Gründung wieder vernichtete.

1) a. a. O. S. 11 ist von dem Baume شجر die Rede, der, wie es scheint, selbst als Sitz der Dämonen angesehen wurde; hinwiederum gab derselbe, wie auch der Baum سلع, das Brennmaterial zu den Feuern, die im Fall anhaltender Dürre angezündet wurden (a. a. O. S. 74).

wir das Wort سَمُرَة öfters auch als Eigennamen finden (Ibn Kuttaibah, S. 100): Samurah b. Gündub aus dem Stamm Fozárah, Samurah b. Gúnadah von Ša'sa'ah (Kais) abstammend, und Samurah b. Habib b. 'Abd Šams, den bekannten Kuraísiten; endlich Samurah, Vater des Gábir, aus dem Stamm Hawázin (*Wüstenf.* F, 21); und es wird wohl keine zu gewagte Vermuthung sein, wenn wir diesen Eigennamen eben auf die dem Samurah-Baume erwiesene Verehrung beziehen.

Nachdem wir bisher den Cult der 'Uzzá den directen Nachrichten gemäss vorzugsweise bei den Stämmen Kinárah (und dessen Zweige Kuraís) und Gašafán kennen gelernt haben, müssen wir nun noch den Spuren nachgehen, die auf eine weitere Verbreitung desselben hinweisen. Halten wir uns hier wiederum zunächst an die Eigennamen, so finden wir, dass neben عبد شمس der Name

عبد العزى derjenige ist, welcher uns am häufigsten und zwar in den verschiedensten Stämmen begegnet, z. B. in den higázischen: Takíf (*Wüst. G*, 16), 'Anazah (*A*, 10); in den jamanischen: Kalb, Gubainah (s. *Ham.* p. 118), Huzá'ah, Asad (*Wüst.* 10, 20). Dass auch den Lahmiten in Hírah dieser Cult nicht fremd war, beweist, wenn wir auf den Schwur bei *Caussin*, III, S. 99, kein Gewicht legen wollten, die Erzählung bei *Tabr.* zur *Ham.* S. 119, wo der König Nu'mán b. al-Mundir zwei Männer, die in einer Streitsache ihn zum Schiedsrichter wählten, „zur 'Uzzá“ gehen heisst, deren Tempelpriester sie aber mit ihrer Sache abweist. Danach dürfen wir jedenfalls annehmen, dass die 'Uzzá auch im nordöstlichen Arabien verehrt wurde. Diess wird durch eine andere ganz ähnliche Erzählung (*Wüstenf. Register*, S. 186) bestätigt, wo sich 'Abd al-Muttalib und ein Takífít, Gündub, dahin vereinigen, einen Priester aus dem Stamme 'Udrah, der in Syrien wohnte, Namens 'Uzzá Salama, zum Schiedsrichter zu wählen. Dieser Fall ist um so merkwürdiger, als er nicht bloss die weite Verbreitung dieses Cultes, sondern auch die grosse Achtung, in welcher häufig ein Tempel oder dessen Priester selbst bei entfernteren Stämmen stehen mochte, und die Wichtigkeit, welche dieselben namentlich durch schiedsrichterliche Autorität erlangen konnten, beweist. Während nun so der Nordosten sicher zum Gebiet des 'Uzzá-Dienstes gehört, lassen sich dagegen im Süden seine Spuren nicht weiter verfolgen, und wir werden die 'Uzza deshalb, wie die Allát, als eine ursprünglich higázische Gottheit zu betrachten haben, da wir ja doch ihre Verehrung bei den jamanischen Stämmen nicht vor deren Uebersiedlung nach Higáz nachweisen können. Die einzige Spur die mehr nach Süden weist¹⁾,

1) Zwar will *Bird* (*Journal of the Bombay Branch R. A. S.* Oct. 1844, S. 35) die 'Uzzá auf einer himjaritischen Inschrift finden, aber die Inschriften sind dort sämmtlich von der linken zur rechten Seite gelesen!

ist ein von Gauhari citirter Vers, in welchem عَزَى und نَسْر, das himjaritische Idol, zusammen genannt sind. Dieser Vers ist ausserdem für die Kenntniss der heiligen Gebräuche der alten Araber nicht ohne Interesse, so dass wir hier etwas näher auf denselben eingehen. Er lautet u. d. W. عَزَى so:

أَمَّا وَدِمَاءُ مَايَرَاتٍ تَخَالِهَا عَلَى قُنَّةِ الْعَزَى وَبِالنَّسْرِ عِنْدَمَا ¹⁾

„Wahrlich, bei fliessenden Blutströmen, von denen man meinen könnte, sie seien 'Andam auf der Spitze der 'Uzzá und an Nasr!“ Deutlich ist, dass in diesem Schwure Blutströme auf der Spitze der 'Uzzá und an (auf) Nasr, die man wegen ihrer Röthe für 'Andam halten könnte, zur Bethenerung gebraucht werden. 'Andam ist eine Pflanze die auch تَمَّ الْأَخْوَيْنِ, Sanguis draconis, heisst.

Vielleicht wurde der Saft dieser Pflanze als Spende oder zur Besprengung der Götzenbilder angewendet, vielleicht dient sie aber auch wegen ihrer rothen Farbe nur zur Vergleichung. Im ersten Theile des Verses ist es namentlich das Wort مَايَرَاتٍ, welches

der eigentliche Ausdruck für solche Blutgüsse gewesen zu sein scheint; wenigstens finden wir es in einem anderen ganz ähnlichen, ebenfalls von Gauh. citirten Verse, der sich auf die Idole سَعِير und عَوْص bezieht, allein stehend als Substantivum für Blutströme, wie es denn auch von Gauh. u. d. W. مَوْر, mit Rücksicht auf

diesen Vers, geradezu durch دِمَاء erklärt wird. Wenn nun hier von Blutströmen die Rede ist, die auf der Spitze der 'Uzzá ausgegossen werden, so kann diess zwar von der Spitze einer Anhöhe, auf welcher das Heiligthum der 'Uzzá sich befand, noch wörtlicher aber von der Spitze oder dem Haupte des Idols selbst verstanden werden. Ausdrücklich berichtet Šahrast. S. fff³, dass die Araber, wenn sie ihren Götzen opferten, dieselben mit dem Blute ihrer Opferthiere bestrichen. Noch deutlicher erkennen wir die Existenz einer solchen Ceremonie aus einer Angabe Nuwairi's (bei Rasmussen, Additamenta, S. 69; vgl. damit Gauhari a. v. عَتِيرَة), der unter den Gebräuchen der heidnischen Araber die عَتِيرَة

1) In der Handschrift des Herrn Prof. Tuch, u. d. W. نَسْر, lautet der Anfang des Verses: أَمَّا وَدِمَاءُ لَا تَرَالِ كَانَهَا عَلَى In cod. 49 der k. k. Bibliothek in Wien lautet er an beiden Stellen wie oben angegeben.

nennt: so hiess das Schaf, das man im Monat Ragab den Gottheiten opferte (daher عتيرة, ذبيحة durch ذبيح erklärt wird), wobei das Blut über das Haupt eines Idols ausgegossen wurde¹⁾. Ist nun unser Vers so zu verstehen, so dient er zum speciellen Beleg, dass dieser Ritus auch beim 'Uzzā-Dienste stattfand.

Geben uns so unsere Quellen in Beziehung auf die äussere Seite dieses Cultes ein, wenn auch nicht klar zusammenhängendes, doch immerhin vollständigeres Bild, als diese anderwärts der Fall ist, so sind uns, wenn wir nun noch kurz auf die innere Seite desselben eingehen, auch wenigstens einige Notizen erhalten, die auf die an diese Gottheit sich knüpfenden Vorstellungen ein eigenthümliches Licht werfen. Merkwürdig ist vor allem eine Stelle bei Tabrizi zur Ham. S. 11., wo sich folgender Schwur findet:

بِالْعَزِيِّينَ وَمَشْجَرَةٍ تَتَصَبَّبُ بِأَيْدِي مَجْرَةٍ

Wir sehen von dem ziemlich unverständlichen Beisatze ab, in welchem man irgend einen religiösen Ritus zu suchen geneigt sein möchte, und halten uns nur an die eigenthümliche Dualform, in welcher die عَزَى an dieser Stelle erscheint und von der dem Verf. sonst kein Beispiel bekannt ist²⁾. Es lässt sich dieser Dual entweder nur äusserlich verstehen, so dass damit zwei verschiedene Culte oder Heiligthümer derselben Gottheit — etwa bei verschiedenen Stämmen — gemeint sind; denn wir wissen ja schon aus dem vorhin behandelten Verse, sowie aus der oben angeführten Stelle bei Tabr. S. 11., dass man den Namen der Gottheit geradezu für das Idol oder dem Tempel gebrauchte; — oder wir haben darin eine eigenthümliche mythologische Ausbildung der Vorstellung von dieser Gottheit zu erkennen. Die Möglichkeit dieser letzteren Deutung bestätigen die merkwürdigen Verse, welche dem bekannten Vorläufer des Propheten, Zaid b. 'Amr, in

وَيَصَّبُ لَهَا عَلَى رَأْسِ صَنِيمٍ

2) Das von Freytag, Commentar zur Ham. I, S. 341, angeführte weitere Beispiel dieses Duals beruht auf einem Irrthum; denn es ist an der citirten Stelle (a. a. O. II, S. 546) الْعَزِيِّينَ offenbar falsch gelesen für الْعَزِيِّينَ; so hiessen die beiden Grabmäler, die al-Mundir seinen getödteten Freunden errichten liess. Vgl. Hamza Isphani ed. Gottw. S. 11, Z. 4—6, Kām. u. d. W. الْعَزِيَّانِ, Reiske, Primae lineae, ed. Wüstenf. S. 50—51, wo auch schon die noch von Freytag a. a. O. verkannten Worte ظَرَبَانِ und بَدَمَةُ الْغَرِيَّانِ richtig gelesen und übersetzt sind.

[Nun von Freytag selbst berichtigt, Fructus imperatorum, P. poster. S. 174. Fl.]

den Mund gelegt werden. Hier lesen wir (nach Ibn Duraid bei *Reiske, Primae lineae*, ed. Wüstenfeld, S. 265): ¹⁾

فَلَا عَزَىٰ أَدِينُ وَلَا أَبْتَنِيهَا وَلَا صَنَمِي بَنِي عَمْرٍو أَزُورُ

„Nicht dien' ich 'Uzzâ noch ihren beiden Töchtern, noch wallfahrte ich zu den beiden Götzen der Söhne 'Amr's.“ Wollten wir etwa unter den beiden Töchtern 'Uzzâ's eben die beiden Idole, unter denen sie in der Familie 'Amr's verehrt wurde, verstehen, so spricht dagegen, dass Zaid hier gerade eine Reihe verschiedener Gottheiten aufzählen will, wie er denn im folgenden Verse ausdrücklich die Wahl zwischen einem Herrn und tausend Herrn hinstellt. Somit haben wir es sicherlich hier, wie in der Stelle bei Tabr., mit den Ansätzen zu einer verschieden sich gestaltenden mythologischen Ausbildung dieses Götterwesens zu thun; es sind vermuthlich die wenigen Ueberreste aus dem Kreise derjenigen Vorstellungen, welche der Kur'an bei seiner Polemik gegen „die Töchter Gottes“ — gerade auch im Zusammenhange der Stelle Sur. 53 — im Auge hat. Es liegt nicht im Plane dieser Abhandlung, auf diese dunkle Partie weiter einzugehen. Nur die Bemerkung sei hier noch beigelegt, dass diese mythologischen Elemente sich sicher an das ursprüngliche Wesen der altarabischen Religion, als Gestirndienst, und an die ganze Anschauung vom gestirnten Himmel anknüpfen, womit aber nicht gesagt sein soll, dass der Göttermythus immer aus einem entsprechenden Sternmythus zu erklären sei. Wir erinnern hier nur an die be-

kannten Sternnamen, wie بَنَاتُ نَعَشٍ, und an die Parallelen aus der alttestamentlichen Poesie: וַיֵּשׁ וְיָשׁוּ und seine Söhne, Job 38, 32, יְהוָה בְּיָמֵינוּ Jesaj. 14, 12; diess sind gewiss hinreichende Analogien für eine an das Wesen der Gottheit selbst sich knüpfende mythologische Anschauung. ²⁾

1) Am vollständigsten finden sich diese Verse bei *Sprenger*, *The life of Mohammad*, S. 41 f., theilweise bei Baiḍāwī zu Sur. II, v. 20 (I, S. 30), Šahrast. S. ff3, vgl. *Haarbrücker*, II, S. 439.

2) Räthselhaft bleibt hier namentlich das Hereingreifen des Engeldienstes. Die theogonischen Vorstellungen, die Sur. 53, 21 in Beziehung auf Allāt, 'Uzzâ und Manāt gerügt werden, sind offenbar dieselben mit den an anderen Stellen bekämpften, wonach man die Engel als Töchter Gottes verehrte. — Wir wünschten den obigen Analogien auch die Vermählung der Plejaden mit dem Canopus durch Gott selbst hinzufügen zu können, nach *Freytag's* Uebersetzung des Verses أَيُّهَا الْمُنْكَمُ الثَّرِيَا سَهِيلاً عَمْرُكَ اللَّهُ كَيْفَ يَلْتَقِيَانِ, in seinem Comm. zur Ham. S. 319; aber عَمْرُكَ اللَّهُ bedeutet nicht „per vitam tuam! Deus!“, so dass letzteres ein Permutativ von الْمُنْكَمُ الْحُ wäre, sondern durch eine Synkope (عَمْرُكَ statt عَمْرُكَ) longaeuum te faciat Deus, und wir haben hier weder „fabulam“ noch Mythologie, sondern reine

Indessen geben uns jene eigenthümlichen Modificationen des 'Uzzâ-Cultes freilich weder näheren Aufschluss über das eigentliche und ursprüngliche Wesen dieser Gottheit, noch sichere Grundlagen zu etwaigen Vermuthungen darüber, da solche Vorstellungen, wie die genannten, ohne Zweifel einer Periode der Religionsentwicklung angehören, wo das Bewusstsein der ursprünglichen Bedeutung der Gottheiten sich schon ziemlich verloren hatte. Der Name, dessen Ableitung und Bedeutung (= die sehr Starke, Gewaltige) an sich klar ist,¹⁾ und die ausserordentliche Verbreitung des Cultes weist auf eine der grösseren Himmelmächte hin, die sonst nachweislich von den Arabern angebetet und überhaupt als weibliche Gottheiten verehrt wurden. Nun wird dem Stamm Kinānah, dem einen Hauptsitze der Verehrung dieser Göttin, von Abulfarağ (a. a. O.) ausdrücklich der Mondcultus zugeschrieben. Nur scheint gegen diese Deutung der 'Uzzâ zu sprechen, dass wir schon oben Allāt auf den Mond bezogen haben, und dass wir beide Culte häufig, namentlich beim Stamme Ķuraiš, vereinigt, ja sogar vermuthlich an einem und demselben Orte, in Nahlāh, bei einander finden; indess ist diess kein Gegenbeweis, da ihre Vereinigung in einem Stamme gewiss einer späteren, und zwar der oben bezeichneten Periode angehört, in der das ursprüngliche Wesen der Gottheiten vielleicht ganz vergessen war; vielmehr ist es sehr denkbar, dass ein und dasselbe Wesen, nachdem sich sein Cult bei verschiedenen Stämmen unter verschiedenen Namen festgesetzt hatte (wie wir diess auch in Beziehung auf den Sonnendienst in Jaman nachwiesen), später unter diesen verschiedenen Namen von einem und demselben Stamme verehrt wurde;

und bedenken wir, dass عبد العزى neben عبد شمس am öftersten vorkommt, so kann diess die Beziehung auf den Mond nur unterstützen. Unter dieser Voraussetzung kommen wir zu dem Ergebniss, dass die Hauptgottheit Jaman's neben Venus die Sonne, die von Ĥigāz der Mond war.

Hiermit verlassen wir die Betrachtung dieses Cultes und zugleich das Thal Nahlāh, wo er uns zuerst begegnete, und betreten von diesem Vorhofe aus den eigentlichen Mittelpunkt der arabischen Religion, Makkah.

Geschichte. S. Freytag's WB. u. ^{80.}عمى; Baidāwi, II, S. 37, Z. 20; Kitāb al-ağāni S. 11, Z. 9; Nawawī, The Biogr. Dict., S. 44, Z. 8 ff.; Ĥariri, 1. Ausg., S. 17, Z. 18 ff. u. Anthol. gramm. S. 140.

1) Weiter ergibt sich darüber ausser den Lexic. Tabrizi zur Ham. S. 18. Mit dem äthiopischen ሀፀ, was Bird (Journal of the Bombay Branch

a. a. O.) herbeizieht, hat عزى gewiss nichts zu schaffen, so wenig als mit dem griechischen Διόνυσος.

Nach den gründlichen Erörterungen über den Hauptpunkt, die Geschichte der Ka'bah (*Caussin; Ley, de templi Meccani origine*, Berlin 1851), können wir uns hier kürzer fassen, indem wir in historischer Ordnung die in Makkah nachweisbaren Götterculte aufzählen und daran weitere Bemerkungen knüpfen. Unsere Kenntniss reicht natürlich nicht über die Herrschaft der Ġurhamiten hinauf; von ihren Vorgängern, den Amalekitem, ist keine Spur übrig geblieben. Sicher ist zunächst nur, dass die Ka'bah von ihrer Gründung an (d. h. etwa seit Anfang des ersten Jahrhunderts vor Christus) fortwährend, wenn auch unter mancherlei Wechsel, der Hauptsitz des Cultes in Makkah war. Wie dieser zur Zeit der Ġurhamiten beschaffen war, liess sich nicht mehr genauer bestimmen. Die Muslime wissen von ihnen sonst wenig mehr zu erzählen, als dass sie bei ihrer Vertreibung die goldenen Gazellen und die aufgehängten Waffenrüstungen mit fortfuhren und vergruben, die dann 'Abd al-Muṭṭalib im Brunnen Zamzam wieder auffand (*Reiske, Primae lineae*, S. 148; *Caussin*, I, S. 260). Dagegen erkennen wir Spuren speciell Ġurhamitischer Culte in der Liste ihrer Könignamen. Dort findet sich neben dem christlichen 'Abd al-Masīḥ ein 'Abd Madān und 'Abd Jāfil. Beide Namen kommen zwar auch sonst vor, der erstere bei dem in Nağrān lebenden Zweige der Madḥig (*Wüstenf.* 8, 25; *Caussin*, II, S. 398), der letztere im Stamm Takīf (*Caussin*, III, S. 287. *Wüstenf.* 6, 20) und im Stamm Kinānah (*Wüstenf.* N, 15); indess beweist die Existenz dieser Namen bei den Ġurham jedenfalls die Verehrung der Götzen Jāfil und Madān bei diesem Stamme und damit zugleich das verhältnissmässig hohe Alter beider Culte. Auf einen Ġurhamitischen Ursprung könnte auch die Sage über die Entstehung der beiden Götzenbilder Asāf (Isāf) und Nāilah deuten, die in der Gestalt von zwei Gatten auf den Bergen Safā und Marwah standen. Zwar wird gewöhnlich erzählt, sie seien mit Hubal von 'Amr b. Luḥaj aus Syrien eingeführt worden (*Gauh.; Šahrast.*, S. ۴۳۱); indess wird auch noch die Sage beigefügt, es seien zwei Ġurhamiten dieses Namens gewesen, die in der Ka'bah Unzucht trieben und zur Strafe dafür in Steine verwandelt wurden (*Kazw. Āt. al-bil.* S. ۷۷, Z. 8 ff. S. ۷۹, Z. 6 ff. 'Ağ. al-mahl. S. ۱۳۱, Z. 4 ff.). Liegt dieser euhemeristischen Fabel eine Wahrheit zu Grunde, so ist es gewiss keine andere, als die, dass Asāf und Nāilah Ueberreste des Ġurhamitischen Götterdienstes waren. So lesen wir auch wirklich bei *Sprenger* (*The life of Moh.* S. 8), während ebendasselbe als die von 'Amr b. Luḥaj eingeführten und statt jener auf den beiden genannten Bergen aufgestellten Idole Nahik und Muḥim at-ṭair bezeichnet worden (vgl. a. a. O., S. 7, Anmerk. 1), von welchen die dem Verf. zugänglichen Quellen nichts wissen. Jedenfalls waren jene Berge schon seit alter Zeit heilige Stätten, die nicht bloss von

den Bewohnern Makkah's und der nächsten Umgegend als solche geachtet, sondern auch, nachdem die Ka'bah zum grossartigen Sammelplatze der arabischen Stämme geworden war, in den Bereich der Festceremonien hereingezogen und daher auch von Muhammad — natürlich nach Beseitigung der Idole — als zu den *مَشَاعِرِ اللَّهِ* gehörig (Sur. 2, 153) ¹⁾ mit schlauer Accommodation beibehalten wurden.

Treten wir indess einen Augenblick in das grosse Heiligthum Makkah's selbst, so begegnen wir hier unter der grossen Anzahl von 360 Götzen aller arabischen Stämme, die darin aufgestellt waren, einem Idol, das die Araber selbst ihr vornehmeres Götterbild, *اعظم اصنامهم*, nennen, dem Hubal. Gewiss dürfen wir in ihm die Hauptgottheit des ganzen makkanischen Tempelcultes und des Stammes Kurais selbst erkennen. Es ist kaum nöthig an die verschiedenen Anrufungen dieses Götzen, die in der Lebensgeschichte Muhammad's vorkommen, zu erinnern (vgl. z. B. Weil, S. 166, hier in Verbindung mit den vier dem Stamm Kurais sonst zugeschriebenen Götzen, Asaf, Nailah, Allat, 'Uzza; Tabr. zur Ham. S. 399). Deutlich genug bezeichnet ihn als obersten Gott der Ka'bah schon der Umstand, dass gerade vor ihm das Losen mit Pfeilen vorgenommen wurde. Demgemäss kann es uns auch nicht wundern, dass, obgleich er seinen eigentlichen Sitz nur in Makkah hatte, doch wenigstens in Eigennamen Spuren von seiner Verehrung unter anderen Stämmen übrig geblieben sind; so wird bei Tabr. zur Ham. S. 399 ein Kalbit Hubal genannt, und gewiss gehört damit die Nachricht bei Abulfadä Hist. anteis. S. 136 zusammen, wonach der Enkel dieses Hubal, der Kalbit Zuhair, für die Ka'bah die Waffen ergriff und die Gegenka'bah der Gatafan zerstörte.

Was das Idol dieses Gottes betrifft, so hat darüber schon Pocock, Spec. ed. White, S. 97 u. 98, das Wesentliche beigebracht. — Wichtiger sind die Angaben, die über die Geschichte des Cultes erhalten sind. Vor Allem beweist der Bericht des Mas'udi, Sahrast. u. A., dass die Araber selbst noch ein deutliches Bewusstsein davon hatten, dass Hubal nicht eine ursprünglich arabische Gottheit war, sondern erst von Norden eingeführt wurde, und namentlich, dass er nicht von Anfang an der Gott der Ka'bah war, sondern erst später, als dieselbe längst bestand, ihr einverleibt wurde; ebenso endlich auch, dass die Einführung Hubal's mit dem Beginne der huzaitischen Herrschaft zu-

1) Deutlich ist, dass die Stelle aus Euthymius Zigab. bei Sylburg S. razenica (s. Pocock, Spec. ed. White, S. 132): *Τῆς ἱερέας καὶ Μάγονα τῶν σεβασμάτων λέγουσιν εἶναι τοῦ Θεοῦ* nur die griechische Version dieses Kur'anverses ist.

sammenfällt ¹⁾. Von den Huzáfah nahmen nun auch die umwohnenden higázischen Stämme, d. h. die späteren Kuraís, diesen Cult an. Ebenso gewiss ist aber, dass Hubal nicht sogleich nach seiner Einführung im Inneren der Ka'bah selbst seinen Platz hatte, sondern zunächst ausserhalb derselben; nach Šahrast. wurde das Idol von 'Amr b. Luḥaj, der es einfuhrte, على ظهر الكعبة aufgestellt, ja nach al-Gauzi (bei *Retske*, *Primaev lineae*, S. 124) nicht einmal hier, sondern nur auf einem der beiden Berge

الأخشبان. Wie dem nun sein mag, sicher kam Hubal erst später in die Ka'bah selbst hinein; und wollten wir es wagen, den Zeitpunkt dieser Versetzung etwas genauer zu bestimmen, so hat zwar die Vermuthung *Caussin's* (I, S. 249), dass dieselbe mit der Restauration der Ka'bah durch den Kuraísiten Kuḥaj zusammenhing, grosse Wahrscheinlichkeit, sicherer werden wir indessen im Allgemeinen bei der Epoche stehen bleiben, in welcher der immer bestimmter hervortretende Charakter der Ka'bah — als des religiösen Mittelpunkts der meisten arabischen Stämme — sich nun auch äusserlich dadurch geltend machte, dass die einzelnen Stammidole in ihr aufgestellt wurden, unter welchen natürlich das Idol des die Hegemonie behauptenden Stammes Kuraís immer den obersten Rang einnahm.

Fragen wir endlich noch nach der Bedeutung des Hubaldienstes, so befinden wir uns hier wiederum auf einem unsicheren Boden. Zunächst fehlt es schon an einer befriedigenden Erklärung des Namens (*Pocock*, *Spec. ed. White*, S. 97 u. 98, von ܡܠܚܐ oder = ܡܠܚܐ, ܡܠܚܐ!). So viel aber zeigt die Erzählung Šahrast. über die Einführung Hubal's und der beiden anderen Götzen (S. ۴۳. f.) deutlich, dass es sich selbst nach der Vorstellung der späteren Araber hier um Gestirndienst handelt, wenn auch den Syrern, die 'Amr b. Luḥaj wegen der Götterbilder befragt und von denen er die Belehrung erhält, dass diess „Herren (d. h. Götter) seien, die sie sich nach Gestalt der himmlischen Gestirne (عياكل) und der menschlichen Personen (اشخاص) gemacht haben“, sicherlich spätere sabäische Ideen in den Mund gelegt sind. Besonders wichtig ist aber für uns die, wie es scheint, damals noch von Gegnern des Islâm festgehaltene Meinung, die Ka'bah sei ursprünglich „ein Tempel des Saturn (زحل), vom ersten Gründer nach bekannten Sternaufgängen und entsprechenden Conjunctionen erbaut“ (Šahr. S. ۴۳), und so sehr Šahrastāni gegen diese

1) Der Einfluss, den der Glaube an den ismaelitischen Ursprung der Ka'bah hier auf die Darstellungen der arabischen Schriftsteller hat, ist unverkennbar; daraus folgt aber noch nicht, dass diesen Erzählungen überhaupt gar keine Wahrheit zu Grunde liege.

„Lüge“ protestirt, so werden wir doch darin nicht sowohl eine böswillige Erdichtung, als vielmehr eine richtige Erinnerung an das Wesen des in der Ka'bah getriebenen Cultes erkennen. Da wir nun aber den Saturndienst in Arabien sonst nirgends, wohl aber bei den nordsemitischen Völkern (Amos 6, 26) finden, dürften wir nicht vielleicht jene Meinung dahin zu modificiren haben, dass, wenn auch nicht der ursprüngliche Cult in der Ka'bah, doch jedenfalls der aus Syrien eingeführte Hubal-Dienst auf Verehrung des Saturn beruhte? — Gewiss aber werden wir auch in der Ka'bah selbst nach ihrer ersten und nächsten Bestimmung und namentlich in dem schwarzen Steine nicht bloss ein Erinnerungszeichen an den zwischen den Ismaéliten und Qurhamiten geschlossenen Bund zu erkennen haben, wie Ley (S. 48) will, sondern dieselben nach Analogie der übrigen heiligen Steine auf einen bestimmten Cult zu beziehen haben, zu welchem sich beide Stämme vereinigten.

Hiermit verlassen wir die Stadt Makkah, deren religionsgeschichtliche Merkwürdigkeiten im Einzelnen zu beschreiben überflüssig ist. Nur bei einer zum Gebiet der Festceremonien gehörigen Localität verweilen wir einen Augenblick. Das Thal

Minâ (منى) war ohne Zweifel, wie auf der anderen Seite das Thal Nahlah, eine alte heilige Stätte; schon seine Ableitung von dem alterthümlichen منى, zertheilen, schlachten (Baid. II, S. 113, Z. 12), weist darauf hin, und es wird sogar berichtet, dass vor der Erbauung der Ka'bah beinahe alle Ceremonien der späteren Festfeier dort verrichtet worden seien. Dem entspricht es vollkommen, wenn al-Gauzi (bei Reiske, Primae lineae, S. 124) erzählt, dass 'Amr b. Luhaj im Thale Minâ sieben Idole aufgerichtet habe. Ob es nun gerade sieben Götzenbilder waren, mag dahin gestellt bleiben, — wiewohl diese Zahl immerhin sehr merkwürdig wäre, — ebenso ob 'Amr b. Luhaj hier nur ein Repräsentant aller Beförderer des Götzendienstes ist; aber die Existenz von Idolen in diesem Thale ist danach kaum zu bezweifeln.

Setzen wir unseren Weg wiederum in nördlicher Richtung fort, so stossen wir zunächst abermals auf einen der Götzen des

Kur'ân. In Rubât (رُبَات), einem Städtchen drei Tagereisen von Makkah auf dem Wege nach Madinah gelegen, wurde nach Gauh. und Marâş. Suwa' (سَوَاع) angebetet. Dieses Idol wird übereinstimmend von Gauh., Kâm., Šahr. und Marâş. den Hudaiten zugeschrieben, „welche zu demselben wallfahrteten und ihm räucherten“. Dass dieser Stamm dort zwischen Makkah und Madinah wohnte, ist bekannt (vgl. z. B. Caussin, I, S. 203, Anm. 2). Interessant ist, was ihr Verhältniss zur Ka'bah betrifft, die Erzählung bei Caussin, I, S. 93 ff., wonach sie den ħimjari-

tischen Tabbâ, der nach Higâz kam, zunächst um Madinah zu züchtigen, zu einem Zuge gegen das Heiligthum in Makkah aufforderten, während wir sie andererseits auch wieder bei der verunglückten äthiopischen Expedition auf der Seite der Makkauer finden (Caussin, I, S. 273). Sonst ist von dem Heiligthum in Ruhât nur noch seine Zerstörung durch 'Amr bekannt (Weil, S. 228; Caussin, III, S. 242). Schon oben wurde darauf hingewiesen, dass der Name dieses Götzen auch als nomen proprium — aber ausser der Zusammensetzung — und zwar eben in dem Stamm Hudail vorkommt (Wüstenf. Register, S. 5). — Neben diesen Berichten steht die Angabe Zamahârî's und Baiḏawî's, welche Suwâ dem Stamme Hamdân zuschreiben, und zwar soll diese Gottheit dort unter der Gestalt eines Weibes verehrt worden sein. Da jene erste Erzählung jedenfalls gesichert ist und ein gemeinschaftlicher Cult zwischen zwei sich so entfernt stehenden Stämmen nicht so leicht denkbar ist, so liess sich vermuthen, dass dem Berichte des Zam. eine Verwechslung mit einem der anderen in jener Kur'ânstelle genannten Idole, etwa mit Ja'ûl, der sonst dem Stamme Hamdân zugeschrieben wird, zu Grunde läge; indess, wo Alles so in Dunkel gehüllt ist, wie hier, darf man auf Wahrscheinlichkeitsgründe nicht zu fest bauen. Aus dem Na-

men (سَوَاع) als n. appell. semen effluens propter lusum amatorium et osculationem) liess sich auf einen geschlechtlichen Cult schliessen; gewiss aber hat dieser arabische Suwâ nichts mit dem indischen Śiwa zu thun.

Nicht weit davon entfernt, nur etwas mehr gegen Norden, war der Sitz der dritten grossen Göttin der alten Araber, der Manât (مَنَاة). Als der eigentliche Ort ihrer Verehrung wird (bei Caussin, I, S. 242, III, S. 269) genannt die Stadt Kudaid, zwischen Makkah und Madinah gelegen, nicht weit vom Ufer des Meeres, am Fusse des Berges Muḥallal, nach Idrisî (bei Jaubert, I, S. 139) 73 Meilen von Makkah entfernt. Damit trifft zunächst die Angabe Šahrastānî's zusammen, welcher diesen Cult hauptsächlich den Aus und Ḥazrağ zuschreibt, den beiden bekanntesten jamanischen Stämmen, welche bei der grossen Auswanderung aus dem Süden die Gegend von Madinah besetzten. Bei ihnen wird auch wirklich dieser Cult durch mehrere Eigennamen weiter erwiesen. Indess hat sich derselbe keineswegs auf sie beschränkt, sondern es werden von Šahrast. ausdrücklich noch die Gassâniten beigelegt, ebenfalls ein jamanischer Stamm, von dessen heidnischem Dienste sonst die Araber nichts mehr wissen, da sie in ihren neuen Wohnsitzen in Syrien ziemlich früh das Christenthum angenommen zu haben scheinen. Dagegen werden von Gash. und Zamahâ. die Hudail und Ḥuzâ'ah genannt. Was die ersteren betrifft, so haben wir zwar als ihre Stammgottheit so eben Suwâ

kennen gelernt, indess lässt es sich doch damit sehr leicht vereinigen, dass sie auch an dem Cult der benachbarten Stämme theilnahmen; ebenso dürfte diess bei den Huzá'ah zu erklären sein, die bekanntlich ihren Sitz in Baṭn Marr nördlich von Makkah hatten, wiewohl bei ihnen auch ihre jamanische Abkunft mit in Betracht kommt. Jedenfalls werden die vorhandenen Nachrichten am besten so vereinigt werden, dass der Cult der Manát ursprünglich jamanischen Stämmen angehörte und seinen Hauptsitz in Kudaid hatte, dass sich ihm aber in der Folge auch der angrenzende hiǧázische Stamm Hudail anschloss. — Nach Zamakhš. und Baiḍ. soll das Idol der Manát in einem Felsenblock bestanden haben; über diesem war vermuthlich das Heiligthum erbaut, das im 8. Jahr d. H. von Sa'd b. Zaid, nach Andern von 'Alī zerstört wurde (s. das Nähere bei Weil, S. 228, Caussin, III, S. 269). Von da an sollen nur die Hudail und Huzá'ah den Dienst der Manát noch länger beibehalten haben; vielleicht hängt es damit zusammen, dass ein Theil unserer Quellen nur eben diese beiden Stämme als Verehrer der Manát nennt. — Für die von Zam. zu Sur. 53, 20 (vgl. auch Baiḍ.) mitgetheilte Ueberlieferung des Ibn 'Abbās, dass auch der Stamm Takīf der Manát gedient habe, fehlt es an allem weiteren Beleg. Dagegen ist es uns möglich, aus den Eigennamen, die sich hier in den mannigfaltigsten Compositionen finden, die weitere Ausdehnung dieses Cultes nachzuweisen. Benennungen nach Manát finden sich eben sowohl bei hiǧázischen Stämmen, — z. B. 'Abd-Manát b. Kinānah (Abulf. hist. ant. S. 196, 14); b. Zurārah (Tamīm); b. Hanīfah (Bakr-Wā'il); b. Udd (Iljās, Wüstenf. Register S. 30); Zaid-Manát, Vater des Sa'd und des nach ihm benannten Zweigstammes der Tamīm (Ham. S. 12, Tabr. S. 14); Sa'd-Manát b. Mālik (Kais 'Allān, Wüstenf. G, 10); 'Aūd-Manát b. Jakdum (Jjād, Wüstenf. A, 8), — als bei jamanischen Stämmen, — z. B. Zaid-Manát b. 'Abd-Wadd (Kalb); 'Aūd-Manát b. Māǧ (Kudā'ah, Wüstenf. I, 22). Daraus erklärt sich hinlänglich die Erwähnung dieser Gottheit im Kur'ān, Sur. 53, 20, als الثالث الاخرى neben Allāt und 'Uzzā. — Was endlich die Etymologie betrifft, so verdient gewiss die erste der beiden Ableitungen, welche die Commentatoren vorschlagen, von مَنَى (schon mit Rücksicht auf die Parallele mit مَنَى, s. o. S. 495, Z. 22) den Vorzug vor der anderen, welche auf مَنَاء zurückgeht, so dass مَنَاء zu lesen wäre. Die Zusammenstellung mit der chaldäischen Gottheit ܡܢܐ (Jes. 65, 1) und mit der öfters genannten Mondgöttin Μηνη liegt zwar nahe, indess bleiben wir doch sicherer auf arabischem Boden. Freilich fehlt es uns hier vollends an jeder sicheren Spur, die uns über das ursprüngliche Wesen dieser Gottheit einen Aufschluss geben

könnte. Dürften wir aus dem Umstande, dass Sur. 53, 50, der Sirius ziemlich deutlich als Gegenstand abgöttischer Verehrung bezeichnet ist, den Schluss ziehen, dass eine der drei Gottheiten (V. 19 u. 20) auf diesen Gestirn zu beziehen sei, so würde dazu am ehesten Manāt passen, — wenn wir uns daran erinnern, dass Zamahá. ausdrücklich die Anbetung des Sirius den Huzáfah zuschreibt, bei denen wir soeben den Manāt-Cult gefunden haben. Immerhin ist es sehr zu bedauern, dass es namentlich bei diesen drei grossen Göttinnen nicht möglich ist, der Sache auf den Grund zu kommen, und dass wir uns immer mit blossen Möglichkeiten begnügen müssen. Bedenken wir, mit welcher Einstimmigkeit die christlichen Schriftsteller von der Verehrung der Venus in Arabien sprechen, so können wir nach den schon gemachten Deutungsversuchen auch die Vermuthung nicht unterdrücken, dass eine von diesen drei Göttinnen des Kur'án die Venus darstellte. Jedoch die vorhandenen Spuren weisen, wie ausgeführt, auf andere Deutungen hin.

In dieselbe Gegend zwischen Makkah und Madínah gehört auch das Idol Sa'd (سَعْد), das sich nach Pocock S. 101 in Gúddah (Gíddah) am Ufer des Meeres befand. Es bestand aus einem Felsenblock in einer wüsten Ebene, den die Band Malaká, aus dem Stamm Kinánah, verehrten, wie wir von Šábrast. S. 177 erfahren, der zwei auf die Bekehrung von diesem Götzendiener bezügliche Verse beifügt. Die Erklärung des Namens ergibt sich leicht aus der appellativen Bedeutung des Wortes (= Glück); bemerkenswerth ist es übrigens, dass auch die Planeten Jupiter und Venus, als Glückssterne, und ausserdem mehrere Sternbilder diesen Namen, jedoch als n. appell., führen.

Wenn wir nun, ehe wir weiter nach Norden gehen, zuvor noch die übrigen nach Hígáz und Nagd verlegten Culte aufzählen, die wohl grösstentheils den dort wohnenden Beduinestämmen angehören, deren Sitze sich aber eben deshalb nicht mehr genauer bestimmen lassen, so reiht sich an Sa'd am besten sowohl der geographischen Ordnung, als der Aehnlichkeit der Erzählung wegen Dimár (ذِمَار nach Kám.) an. Dieser soll eben-

falls ein schwarzer Stein gewesen sein, von dem Beduinestamm Sulaim verehrt. Uebrigens verdanken wir auch diese Nachricht nur der Bekehrungsgeschichte des 'Abbás b. Mirdás und den sich daran knüpfenden Versen (s. Wüstenf. Register, S. 4).

In der Nähe von Madínah wohnte der Beduinestamm Muzainah (Caus. III, S. 217). Ihm wird vom Kámús der Götze Nuḥ (نُح) zugeschrieben. Dieser dürftigen Notiz kommt der öfters wiederkehrende Eigenname عَبد نُح zu Hülfe und beweist, dass diese Gottheit auch von andern Stämmen, wie von den Hu-

zâ'ab (Wüst. II, 25), Baġilab (9, 21), Hawâzin (F, 16) verehrt wurde.

Dem Stamme Hind b. Ĥarâm gehört nach den Marâs. das Idol Ĥumâm (الْحُمَام), das zur Zeit des Islâm einen Laut von sich gab. Wo dieser Stamm seinen Sitz hatte, ist nicht bekannt; dagegen werden mehrere danach benannte Oertlichkeiten angeführt, z. B. ذَاتُ الْحُمَام, ein Ort zwischen Makkah und Madînah. Nicht mehr wissen wir von Ĥalâl (حَلَال), dem Idol der Banû Fazârah (Marâs.), und von Bâġir (بَاجِر), dem Idol der B. Azd. Nur von drei Idolen, die hierher gehören, ist noch etwas mehr als der blosse Name erhalten. In Naġd wurde Ruḍâ (رُضَا) und رُضَا; Kām. hat bloss die letzere Form) angebetet, nach den Marâs. ein Götzenbild und damit verbundenes Heiligtum, den Banû Rabī'ab b. Ka'b gehörig, das der Prophet durch einen Mann aus diesem Stamme, ¹⁾المستوغر, zerstören liess (vgl. Causs.

I, S. 269). Die genannte Familie war ein Zweig der Tamîmiten, bekannt aus den Kämpfen der letzteren mit den Bakriten (Causs. II, S. 592). Indess sehen wir aus dem Gebrauch des Eigennamens رُضَا, عيد, dass dieser Cult auch bei andern Stämmen, z. B. Ta'labah (Kais, Wüstenf. C, 21), und namentlich bei den im Norden wohnenden jamanischen (einmal im Stamme Kalb, zweimal im Stamme Tâjjî') einheimisch war.

Das Idol 'Auḍ (عَوْض) wird von Ġauh. den Banû Bakr b. Wâ'il, einem in den vorislâmischen Kriegen oft genannten Stamme, zugeschrieben. — Ihnen parallel stehen die Banû Taglib; als gemeinschaftliche Gottheit beider Stämme nennt der Kāmûs Awâl (أَوَال). Von einem einzelnen Zweige der Bakriten, den Ĥanîfah, erzählt Ibn Kutaibah (S. ۳۹۹) eine seltsame Sage: sie sollen einen Götzen aus حَيْس (einer aus Datteln, Milch und Butter gemischten Masse) angebetet haben, den sie bei einer grossen Hungernoth aufessen, wesshalb die Tamîmiten Spottverse auf sie machten. — Die Erinnerung an Auḍ knüpft sich bei Ġauh.

1) Das المستوغر des Juynboll'schen Textes wird berichtigt durch den Artikel المستوغر im Kāmûs, wo 'Amr bin Rabī'ab als der eigentliche Name des Mannes angegeben und die Veranlassung zu jenem Beinamen erzählt wird. F.

an einen alten Vers, in welchem dieses Idol mit *Su'air* (السَّعِيرُ), der speciellen Stammgottheit der Banû 'Anazah, zusammengestellt ist:

خَلَقْتُ بِمَلِإِرَاتٍ حَوْلَ عَوْصٍ وَأَنْصَابٍ تَرَكْنِ لَدَى السَّعِيرِ

„Ich schwöre bei Blutströmen um 'Auq und bei Steinen, die neben Su'air aufgestellt sind.“ Wir haben auf diesen Vers schon oben S. 466, Z. 18f. Rücksicht genommen, wo von dem Ausdruck مَلِإِرَاتِ des Weiteren

die Rede war. Die أَنْصَابِ sind hier ohne Zweifel Steine, die in der Nähe des Idols aufgestellt waren und auf denen geopfert wurde. ¹⁾ Die Bedeutung des Wortes (= der Brennende) könnte auf Sonnendienst hinweisen. Im Uebrigen beweist dieser Vers, dass beide Culte und demgemäss auch beide Stämme in engerer Verbindung mit einander standen.

Daran schliesst sich nun eine Reihe anderer Idole, von denen ausser dem Namen gar nichts mehr erhalten ist. Aus dem öfter wiederkehrenden Eigennamen 'Abd-Manáf, — zumal wenn wir die Namen der drei kuraishitischen Brüder 'Abd-Manáf, 'Abd-al-'Uzzá, 'Abd-ad-dár (Diener des Hauses, d. h. der Ka'bah ²⁾)

zusammenstellen, — lässt sich schliessen, dass مَنْأَى ein Gegenstand der religiösen Verehrung war. Merkwürdig ist, dass sich trotz der Anknüpfung an ein so berühmtes Geschlecht keine Erinnerung an die Bedeutung von Manáf erhalten hat; es wäre wohl möglich, dass dieses Wort, wie الدار im Namen عبد الدار, nicht ein Idol selbst, sondern, gemäss dem etymologischen Wort-sinn (= ein erhabener Ort), den Sitz einer der von den Kuraishiten namentlich verehrten Gottheiten bezeichnete.

Die Existenz eines Idols Ġanm (غَنَمٌ) beweist nicht bloss der Name 'Abd-Ġanm (*Wüst. Register*, S. 28), wohin wohl auch der Name Ġanm allein gehört, sondern ausdrücklich wird dasselbe von Zaid in den oben erwähnten Versen (s. *Sprenger, The life of Moh.*, S. 41) unter den Götzen aufgezählt, denen er absagt.

Kais (القيس) — nicht nur in den Zusammensetzungen *أَمْرُ الْقَيْسِ* und *عَبْدُ الْقَيْسِ*, sondern auch für sich allein als

1) Vgl. Sur. 3, 4, ذُجَّحٌ عَلَى النَّصَبِ, nach der ersten und gewiss richtigen Erklärung der Commentatoren (s. Baiḍ.).

2) Nach Ġām. ist auch الدار der Name eines Götzen und der Name darauf bezüglich. Auch steht wohl الدار nie in dem Sinne des *البيت*, aedes sacra.

Eigenname üblich — wird von Tabr. z. Hām. S. 8, ausdrücklich als ein Götzenbild bezeichnet. Ebenso verhält es sich natürlich mit 'Abd-'Auf und 'Abd-'Amr. 'Auf wird in dem Lexikon *شمس العلوم* als Idol aufgezählt; hinsichtlich des letzteren ist die Notiz (bei *Wüstenf. Register*, S. 27) charakteristisch, dass Muḥammad einen Träger dieses Namens 'Abd-ar-raḥmān benannte.

Endlich wird noch in den *Mardā. Du 'r-rigl* (ذو أترجل) als ein Götzenbild in Hīgāz angeführt.

Wenden wir uns schliesslich nach dem äussersten Norden und Nordosten Arabiens, so lassen sich hier folgende Culte auch geographisch etwas bestimmter nachweisen.

In der Oase Dūmat-al-Ġandal und der Umgegend hatte der jamanische Stamm Kalb seinen Sitz. Dorthin wird auch sein Idol, der im Kur'an genannte Wadd, verlegt (Gauh., Baiḍ., Zam.). Dieser Götze soll die Gestalt eines Mannes gehabt haben. Seine Verehrung im Stamme Kalb lässt sich ausserdem durch Eigennamen beweisen (*Wüstenf. Register*, S. 37; Tabr. z. Hām., S. 146). Entsprechend seiner Erwähnung im Kur'an wurde übrigens dieses Idol auch anderwärts angebetet; diess zeigen die Benennungen nach demselben, die wir namentlich bei näher liegenden Stämmen, wie Tājjī' (Wadd, *Wüstenf.* 6, 19), Hazraġ (*Register*, S. 37), Hudail (a. a. O. S. 5), aber auch im Stamme Kuraiḥ (*Reise*, *Primas lineae*, S. 153. 264) finden.

Nicht weit vom Stamme Kalb hatte sich der ebenfalls jamanische Stamm Tājjī' niedergelassen, dessen Idol Fuls oder Fils (فلس) genannt wird.¹⁾ Sein Tempel stand (nach *Caussin*, II, S. 605) zwischen den Bergen Ġā' und Salmā und wurde von 'Alī zerstört (*Caussin*, III, S. 278; *Weil*, S. 248). Die Tājjiten rechnet Šahrast (S. 44) ausdrücklich zu den Stämmen, welche die Ka'bah nicht besuchten. Sonst wissen wir, dass sie den Canopus anbeteten; weshalb es nahe liegt, das Idol Fuls auf die Verehrung dieses Gestirns zu beziehen.

Von den religiösen Culten der Lahmiten in Hīrah sind uns nur noch wenige Spuren erhalten. In der Geschichte des Königs Ġadīmah werden zwei Götzenbilder aḍ-Dārībān genannt, die er in den Krieg mitzunehmen pflegte (*Reise*, S. 21). Darf man überhaupt den ziemlich sagenhaften Erzählungen so weit folgen, so liessen sich vielleicht die beiden Idole mit den beiden Sternen *الفَرَقْدَان*, die Ġadīmah sich zu Trinkge-

1) Nach al-Kalbi b. Kaẓw. *Āl. al-bil.* S. 41, 'Aḡ. al-mahl. S. 102, war es bloss eine nackte Felsenspitze auf dem Berge Ġā', welche die ungefähre Gestalt eines Menschen hatte.

nossen wählte, combiniren. Ausserdem wird den Lahmiten von Abulfarag die Verehrung des Jupiter (المشتري) zugeschrieben. In den Marâsid endlich (u. d. W. الأقبصر) werden sie unter den Stämmen aufgezählt, welche das Idol Ukaišir (الأقبصر) in den مشارف الشام verehrten: Der Anzahl der Stämme nach zu schliessen (Kuḏāfah, Lahm, Ġuḏām, ‘Āmilah und Ġaṭafān) war diess eine Gottheit von grösserer Bedeutung. In der Nähe von Ḥīrah an dem Flusse Sindād oder Sandād hatten die Ijāditen ein Heiligthum, das Du’l-Kaābāt (ذو الكعبات) genannt wird (Causin, I, S. 207). Sie gehörten zu den Stämmen, die am längsten dem Islām widerstrebten und erst von ‘Umar unterworfen wurden (Causin, III, S. 524).

Gewiss lässt sich ausser den genannten noch eine ziemliche Anzahl anderer Götzennamen nachweisen, und eine noch grössere Anzahl mag ganz verloren gegangen sein. Indess hängt davon das Verständniss der Sache selbst nicht ab. Weit mehr haben wir den Mangel an genaueren Nachrichten über den Charakter des Cultus sowohl als der Göttervorstellung zu beklagen. Darum ist es auch nicht möglich, die Frage nach dem Entwicklungsgange dieser Religion — eine Frage, deren Lösung gewiss für das Verständniss der Entstehung des Islām von der grössten Bedeutung wäre, — bestimmt zu beantworten. Ausser allem Zweifel ist, dass der Grundcharakter des vorislâmischen Heidenthums Gestirndienst war und dass sich dieser neben allen Abweichungen oder Weiterbildungen nach anderen Seiten hin niemals ganz verwischt hat; denn zu jeder Zeit finden wir „Diener der Sonne“ und anderer Himmelskörper. Ebenso gewiss aber ist, dass die arabische Religion bei der einfachen, unmittelbaren Verehrung der Himmelsmächte nicht stehen blieb; vielmehr erfolgte eine Weiterbildung, und zwar in zweifacher Beziehung. Was erstlich die Seite der Vorstellung betrifft, so zeigt die Reihe der vorhandenen besonderen Götternamen, wie man sich auf einer weiteren Stufe nicht mehr darauf beschränkte, die himmlischen Mächte unter den gewöhnlichen Namen anzubeten, sondern ihnen ihre eigenen religiösen Benennungen theilte. Dieser Schritt hängt aber ohne Zweifel mit einer Modification der religiösen Anschauung selbst zusammen. Der Araber konnte nicht dabei stehen bleiben, diese Wesen, von denen er Heil und Segen erwartete und zu empfangen glaubte, als blindwirkende Naturmächte anzuschauen, sondern, wie sich der ganze gestirnte Himmel für seine Phantasie in ein Gewimmel concreter Gestalten und Gruppen, in ein Abbild der irdischen Welt verwandelte, so mussten namentlich diejenigen Himmelskörper, denen er vorzugsweise Verehrung zu schulden

glaubte, für ihn mehr oder weniger lebendige, persönliche Wesen werden. Damit war denn auch die Uebertragung menschlicher Verhältnisse und Entwicklungen, d. h. der Anfang des Mythologisirens gegeben. Vor Allem machte sich der Unterschied der beiden Geschlechter geltend: dem männlichen Sonnengott, Jupiter u. s. w. traten Mond, Venus u. s. w. als weibliche Potenzen gegenüber, — daher die drei grossen Göttinnen des Kur'an und Halasah; daraus ergaben sich weitere mythologische Entwicklungen, namentlich die ersten Ansätze zu theogonischen Anschauungen, wie wir sie oben näher besprachen: Vorstellungen, die in der dem Islâm unmittelbar vorhergehenden Periode durch das — vermuthlich auf jüdischem und persischem Einfluss beruhende — Hereingreifen des Engel- und Dämonenglaubens den eigenthümlichen Charakter gewannen, den der Kur'an erkennen lässt. So hat sich die altarabische Religion über ihren ursprünglichen Standpunkt erhoben und sich den mythologisirenden Religionen einigermaßen genähert; ja wir haben sogar in der merkwürdigen Gestalt des Wolkengottes Kuzah ein freilich für uns ganz vereinzeltes Beispiel einer weiter gehenden Personification himmlischer Mächte, die sich nicht mehr auf die Gestirne beschränkte, und damit einen Anklang an die alt-arische Religion ¹⁾. Aber des ihr ursprünglich anhaftenden Charakters sich zu entledigen, den Bann, der auf ihr lag, zu lösen und sich etwa durch Vermittlung des Heroendienstes zur Verehrung freier geistiger Mächte zu erheben, ist der vorislâmischen Religion nicht gelungen; und wenn *Stuhr* (Geschichte der Religionen, I, S. 406) in den fünf Gottheiten Wadd, Suwak, Jaghut, Ja'ut und Nasr — verführt durch die euhemeristischen Deutungen der Späteren — eben solche geistige Mächte erkennen will und sie auf den Menschen und dessen Adel nach der Vorstellung des Arabers bezieht, so trägt er damit Anschauungen in diese Religion hinein, die ihr von Hause aus fremd sind und keinerlei Analogie für sich haben. — Wenden wir uns nach der anderen Seite, der des religiösen Cultus, so lassen sich hier die Modificationen und Weiterbildun-

1) Die häufigen Personificationen des Altarabischen, durch welche an die Stelle von Nennwörtern mit dem Artikel Eigennamen ohne denselben treten und die oft bis zur Aufstellung eines Filiationsverhältnisses fortgehen (wie جَابِرُ بْنُ حَبَّةٍ, das Brod, gleichsam *Kraftgeber*, *Frau Korn's Sohn*), scheinen mir noch weitere Andeutungen altarabischer Naturgötter oder Elementargeister in sich zu bergen. Man sehe بَنَاتُ وَرْدَانَ, شَهْرًا نَاجِرًا, صَكَّةٌ عُمَيٍّ, wo عُمَيٍّ (Hariri 1. Ausg. S. ۲۸, Z. 12 u. 20), نَاجِرٌ (ebend. S. ۳۱, vorl. Z. ۵.) und وَرْدَانٌ in jene Kategorie gehören möchten. Fl.

gen vielleicht noch etwas deutlicher erkennen. Gewiss ist die ursprüngliche Cultusform des Sabäismus, analog der charakteristischen Beschreibung, welche Herodot von der persischen Religion giebt, als eine unmittelbare Anbetung der Himmelskörper zu denken. Allmählig aber entstand wohl das Bedürfniss diese Mächte aus ihrer Ferne und Transcendenz in die sinnliche Gegenwart und in den Kreis des irdischen Lebens und Treibens herabzuziehen, um unmittelbar ihrer schützenden Nähe sich erfreuen und ihnen die gebührende Verehrung erweisen zu können. So bedurfte man irgend eines sinnlichen Mediums, das als die irdische Wohnung der himmlischen Macht dem Menschen seine Gottheit vergegenwärtigen könnte. Dazu boten sich ihm zunächst diejenigen Gegenstände der ihm umgebenden Natur dar, welche vorzugsweise durch ihre Gestalt oder durch ihre fühlbaren Einflüsse Bewunderung oder heilige Scheu in ihm rege machen mussten; es entstand so die Verehrung heiliger Bäume oder Steine, die ursprünglich nicht als Fetischismus zu denken, sondern nach Analogie der auf alttestamentlichem Boden vorkommenden Erscheinungen (Gen. 28) zu erklären ist.

Von hier aus aber ergab sich ein Doppeltes: auf der einen Seite sank man herab zu einer dem Fetischismus sich annähernden Verehrung dieser sinnlichen Objecte, bei der ihre ursprüngliche Bedeutung mehr und mehr verschwand; wir sehen diess z. B. aus den oben angeführten Versen über Sa'd, welche die später eingerissene volksthümliche Vorstellung von solchen Götzen hinreichend charakterisiren. Auf der andern Seite ging man weiter zu symbolischer Darstellung des göttlichen Wesens. Eine solche mehr kunstmässige Verehrung von Steinen liegt vielleicht in der von Antonius Martyr erwähnten Form des Mondcultus am Horeb, wo ein Standbild von Marmor regelmässig seine Farbe änderte; ebenso in den merkwürdigen Spuren von Gestalten, die, wie die Memnonsäule, einen Laut von sich gaben. Je mehr sich aber dem Araber seine Gestirngottheit in eine Persönlichkeit mit bestimmten Attributen verwandelte, desto näher lag es, diese Eigenschaften auch sinnbildlich darzustellen: daher die oben erörterte symbolische Verehrung der Sonne. Von hier aus aber war nur ein Schritt zur Darstellung der Gottheit in menschlicher Gestalt, wovon wir in Hubal, Asáf, Näflah, Wadd und Suwáf sichere Beispiele haben. Diese Idololatrie im engeren Sinne des Wortes soll, wie die Araber wenigstens in Beziehung auf die drei erstgenannten Götzen behaupten, erst aus Syrien hereinvierpflanzt worden sein; indessen lässt sich doch der Uebergang dazu auch von jener roheren Form des Stein- und Baumdienstes wohl erklären, wenn wir die überall vorkommenden Erscheinungen in Betracht ziehen, wo in der eigenthümlichen Form von Steinmassen eine lebhaft kindliche Phantasie menschliche Gestalten findet. Ueber die weitere Ausdehnung und Ausbildung

der Idololatrie fehlen uns allerdings bestimmte Nachrichten; aber gewiss befanden sich unter den 360 Götzen der Ka'bah manche solche Idole; und dass es die Araber an nichts fehlen liessen, um ihre Götterbilder prächtig auszustatten, das beweisen in der Poesie nicht seltenen Vergleichen schöner Frauen mit Idolen (Ham. S. 18f, 5.1, 91f) ¹⁾.

Mit diesen Bemerkungen über die hauptsächlichsten Entwicklungsmomente der vorislämischen Religion schliesst der Verf., in der Hoffnung, dass es weiteren Untersuchungen auf diesem Gebiete mit Hilfe eines reicheren Materials gelingen werde, die gewonnenen Ergebnisse zu vermehren und zu befestigen, wo aber nöthig, zu berichtigen.

1) Ebenso die altarabischen Sprüchwörter أَحْسَنُ مِنَ الدَّمِيَّةِ und أَحْسَنُ مِنَ الزُّنُونِ, schöner als ein Götzenbild, Arabb. provv. I, S. 408, prov. 195. Fl.

Zendstudien.

Von

Dr. Martin Haug.

I. Uebersetzung und Erklärung von Jaçna c. 44.

(Fortsetzung von S. 314.)

Vers 2. *Kathâ*, wie, vgl. *Jaçna* 43, 7. *kathâ ajarê dakhshâri feraçjâi dishâ* (vorhergeht *pereçat*): Wie soll ich mit Andacht die glücklichen (?) Zeiten verehren? ¹⁾ *kâthê*, das gleich in der nächsten Zeile steht, ist nur eine dialektisch verschiedene Aussprache. Das *a* der Sylbe *ka* ist gedehnt, eine Erscheinung, die sich in dem älteren Dialekt öfters findet ¹⁾; das *ê* entspricht dem *â* in *thâ*; dass es für *a* und *â* steht, ist schon oben gezeigt worden. Dieses *â* des zur Bildung von adverbialen Begriffen verwandten *thâ* (wohl nur härtere Aussprache für *dhâ*) ist auffallenderweise auch im Armenischen, das überhaupt eine nähere Verwandtschaft mit dem ältern Zenddialekte zeigt, zu *ê* geworden, z. B. *jethê*, *thê*, ob, dass, skr. *jathâ*. Was den Gebrauch betrifft, so kommt es nicht bloss in direkter Frage vor, wie an dieser Stelle, sondern auch in indirecter. Man vgl. *Jaçna* 47, 4: *ahmât manjêus râreshjantî dregvatô mazdâ çpentât nôit ithâ ashaonô kaçêuçtî nâ ashaonê kâthê aňhat içvâçit hâç paraosakô dregvâitê*: Wegen dieses heiligen reinen Geistes suchen die Bösen Vernichtung zu stiften, als ob so nicht irgend ein Geringes sei dem Reinen (d. h. nicht die geringste Hilfe). Jeder Verehrer sei ein Zerstörer für den Bösen; — d. h. die Bösen, die Söhne Ahri-man's, suchen die reinen Geschöpfe, in denen Ahura mazdâ's heiliger Geist athmet, zu vernichten und thun diess mit solchem Eifer und solcher Gewalt, als ob diese ganz hilflos und verlassen wären; aber jeder Reine soll die Brut des Bösen vertilgen ²⁾.

1) *ajarê* plur. v. *ajara*, von Burnouf mit *Tag* erklärt. — *dakhshâri* plur. von *dakhshâra* mächtig, stark, ein Adj. v. *daksha*, in d. Ved. *Stärke*; das *â* vor der Endung darf nicht befremden; m. vgl. *katârem* für *katârem*, *Jaçna* 31, 17 (s. darüber Benfey, in d. Götting. gelehrte Anz. Jan. 1853). — *feraçjâi* ist wohl ein Voluntat. der W. *feraç* = *praç*, gewöhnl. *pereç*, und bezeichnet das Fragen im religiösen Sinne, d. i. *beten, anbeten, verehren*; m. vgl. *fraçna Gebet*. — *dishâ* ist Instrum. von *dis*, erweiterte Form v. *dhi* Andacht.

2) Vor allem ist die etwas verschobene Stellung der Worte, wie sie sich öfters in den älteren metrischen Stücken findet, zu bemerken, *çpentât* und *ashaonô* sind beide Adjective zu *manjêus* (Genit. v. *mainja*); dass mit dem Ablat. der Genit. wechselt, darf nicht befremden, da auch im Sanskr.

Dass sich beide dialektisch verschiedene Formen nahe bei einander finden, beweist den fragmentarischen und glossirten Zustand, in dem die Schriften Zoroaster's uns überliefert sind; doch darüber später.

çûidjâi Voluntat. v. çûd, Skr. çudh, *reinigen*; über die Form s. zu dazdjâi v. 1. — jê für jê nom. sing. mascul. = Skr. jas. Dass es das mascul. sing. des Nominativs ist, beweist der Zusammenhang in den vielen Stellen, wo es vorkommt, m. s. 44, 19, 31, 16, 19, 21, 46, 5, 6, 9, 10, 13, 18, 50, 6. Ebenso häufig ist der Accusat. sing. jêm u. der Accus. plur. jêng (worüber später). Das ê, hier Vertreter des ô, scheint durch Einfluss des j entstanden zu sein; welche Erscheinung sich namentlich in den mit den Iranischen Sprachen nah verwandten Slawischen findet. (Man vgl. *Schleicher*, Formenlehre der kirchenslaw. Spr. S. 83.) Indess nicht bloss bei diesem Worte scheint das ê durch Einfluss des j entstanden zu sein, sondern auch in Wörtern, wo kein j vorhergeht. In manchen Sprachen unsers Stammes drängt sich nämlich gern ein j vor die Vokale, namentlich im Anfang des Wortes und der Sylbe, welches eigentlich nur eine Verstärkung des Hauches ist, mit dem jeder Vokal, dem kein Consonant vorhergeht, gesprochen werden muss. So namentlich im Armenischen (man denke an das häufige *h* je, später wie *e* gesprochen) und den Slawischen Sprachen. Der Gebrauch dieses j kann nun so überhand nehmen, dass es sich sogar vor den Vokal geschlossener Sylbe eindringt, wie im Armenischen. Es kann aber auch im Verlauf der Zeit allmählig seinen stärkern Laut verlieren, wie diess beim Armenischen *h* der Fall ist, während seine Wirkungen, die Verwandlung eines *a* oder *o* in ê, bleiben.

i, der *Demonstrativstamm*, wird, wie im und it, sowohl in den ältern Stücken des Avesta, als auch in den Liedern des

in vielen Fällen der Ablat. durch den Genit. ausgedrückt wird. — nôit ithâ muss mit dem Umstandssatz kâthê anhat verbunden werden. — Statt mazdâo ist mazdâ (Voc.) zu lesen, da der Nominat. hier keinen Sinn giebt. — râreshjanti Intensiv. d. W. resh (wohl aus rash entstanden), Skr. rish, *verletzen*. (Der Bildung nach vgl. 35, 2 vâvrezananâm gen. plur. des part. pass. v. Intens. d. W. verex.) Vgl. 47, 11 vahistât râreshjan ashaonô. Man kann auch annehmen, dass dieses râreshjanti mit dem Ablativ des Objects construiert werde und übersetzen: sie verletzen den heiligen, reinen Geist. — Für dregvâtô ist besser mit den meisten Codic. dregvantô zu lesen. — ithâ (s. 33, 1) ganz gebildet wie das latein. ita, ved. itthâ, und wohl auch von derselben Bedeutung. — kaçûçît Gen. von kaçu, *klein*, *gering*, das sich in dieser Bedeutung öfters ändet. — icvâ, Verehrer, von d. W. jaç + vâ, gebildet wie dregvâ. — hâç, *der*, *dieser*, vollere Form für d. Sanskr. sas; m. vgl. 46, 4, 5; die Endung âç für an und auch as ist in dem ältern Dialekte beliebt. — paraos akô ist zusammenzuschreiben; akô ist eine Endung, die Nomin. actoris bildet und kein für sich bestehendes Wort; paraos ist ein Subst. neutr. von d. W. par, pere zerstören, wovon pâiri-ka; paraos-aka der Zerstörer, gebildet wie duf-aka.

Veda, als Partikel zur stärkern Hervorhebung eines Begriffs gebraucht. M. vgl. 34, 2. 39, 4. 53, 5. 6. 31, 22. Rv. IX, 1, 1. 8. Es steht namentlich gern nach Pronomina und pronominalen Begriffen, ähnlich wie *ye* im Griechischen gebraucht wird. — *paitishât*, *shât* ist wohl nichts anderes als das verkürzte Imperfectum der W. *as*, *sein*, und stimmt ganz mit dem Vedischen *asat*; das anlautende *a* fällt ja im Plur. des Präsens auch im Sanskrit ab; das *s* hat sich erhalten oder ist vielmehr in *sh* verwandelt wegen des vorübergehenden Vokals *i*; das *a* ist ohne besonders Grund gedehnt (m. vgl. *kāthē*, *katārem* u. s. w.). Das Med. findet sich 57, 13 *paitishata* und bedeutet in Verbindung mit *jaçem* *verehhren*, eigentlich bei der Verehrung sein¹⁾. In *Jaçna* 55, 6 scheint das mediale Partic. *paitisāna* für sich allein *verehhren* zu bedeuten. Diese erst abgeleitete Bedeutung giebt an unserer Stelle keinen Sinn; wir müssen uns an die ursprüngliche, *dabei*, *davor sein*, halten. Dass das Act. diese Bedeutung bewahrt hat, scheint mir auch eine Stelle des *Vēdidād* (Farg. 7. p. 71 l. 4. 5. v. ob. ed. Spiegel), in der das Präsens *paitishaiti* vorkommt, zu beweisen. Ich übersetze sie, abweichend von Spiegel, folgendermassen: Dann (folgt das Gebet): Hoch preisen wir die Schöpfung (des Ahura mazda); der, welcher von geringer Einsicht ist, ist nicht vor dem, der grössere Einsicht hat, d. h. die geistig Reichen und geistig Armen sind gleich nach der Ormuzdlehre²⁾. Der Form nach ist *paitishaiti* hier ein Conjunct. Präs. (m. vgl. die vedischen Formen auf *ati*) und findet hier als in einem Allgemeinsatze seine Stelle. Unsere Stelle ist zu übersetzen: Wie soll ich läutern (den), der ja da vorn ist? Der Vers ist wahrscheinlich ein Bruchstück eines alten Hómaliedes und bezieht sich auf die Läuterung des Sôma, auf welche Verrichtung sich so viele Stellen der Veden beziehen. (Man denke an das 9. Buch des Rik, welches lauter Soma-Reinigungsglieder enthält.)

h v ô = Skr. *avas* dient zur nachdrücklichen Hervorhebung einer Person überhaupt, und kann für die erste, zweite und dritte stehen. *erekhtem* part. perf. pass. der W. *erakh* = Skr. *arç*, *re preisen*, *lobsingen*, wovon das so häufige vedische *arka*, *Loblied*, noch erhalten in dem Armenischen *jerk*, *Lied*.

h â r ô. Zu vergleichen ist 31, 13: *jâ fraçâ âvishjâ, jâ vâ*

1) In den Veden wird die Verehrung der Götter, hauptsächlich des Agni, schlechthin durch „umhersitzen“ (*pari-shad*) bezeichnet, z. B. Rv. VII, 1, 4. 6.

2) Beide Verse bezeichnen den Anfang und das Ende eines wohl alten uns verloren gegangenen Liedes. Die Dehnung des *u* in *hu* scheint auf den ältern Dialekt hinzuweisen. — *frâshmô* ist die 1. Pers. plur. der W. *frash*, *feraç*, *pereç* schon oben in der Bedeutung *verehhren* nachgewiesen. *mô* entspricht der Sanskritischen Endung *mas*. Diese kürzere Form ist indes im Zend nicht gewöhnlich, sondern die längere *mahi*, dem ved. *mahi* entsprechend. — *maçjô* ist Comparat. von *maz* gross und bildet mit *khrathvân* ein Composit. wie *kaçu* mit *khratus*.

mazdā pareçaitē tajā, jē vā kaçēus aēnauhō ā masistām būgem: tā çashmēng' thwiçrā hārō aibi ašhā aibi vaēnabi viçpā. Welchen Gebeten ich gehorchen soll, mag nun einer, o Mazda, Diebstahl suchen, oder von einem kleinen Verbrechen grössten Vortheil, diess, o du mit leuchtenden Augen, du Allreiner, siehst du alles; d. h. du Allsehender, Allreiner weisst, welche Gebete wirksam sind gegen Diebe und solche überhaupt, die durch Unrecht einen Vortheil zu erlangen suchen ¹⁾. Will man hārō ableiten, so kann man nur an die W. sṛ denken; es würde ihr also ein Sanakr. sāra-s entsprechen. Das ā ist nicht zu urgiren, da, wie wir schon gesehen haben, die Dehnung der Vokale, namentlich des a, in dem ältern Dialekte beliebt ist; es kann also auch sara-s entsprechen. Da die häufigsten Bedeutungen indess, welche die Ableitungen der W. sṛ, *fiessen*, haben, wie sar-as, sar-it, *Wasser, Fluss*, nicht passen, so möchte ich es dem Begriffe nach mit sarva, *alles*, das derselben W. entstammt, zusammenstellen und es für eine ältere Form desselben halten. Dem sarva entspricht sonst im Zend haurva, mit welchem das Armenische hariur, *hundert*, identisch ist; aber das griech. ὄλος und das german. all, die unverkennbar desselben Ursprunges sind, weisen auf ein ursprüngliches saras hin; diesem entspricht nun hārō vollkommen; demnach kann hārō-mainju All-geist bedeuten. Der höchste Geist ist in diesem Liede pantheistisch aufgefasst, eine Auffassung, die sich auch in den Veden findet. Man vgl. das Prädicat Agni's vaiçvānara, der bei allen Männern Seiende.

1) āvishjā Voluntat. von d. W. viśh=viç, gehorchen. — pareçaitē ist medial zu fassen: *für sich verlangen, suchen*. — tajā wahrscheinlich ein Abstract. von der gleichen W. mit tāju, Dieb; es wird zusammengestellt mit hazadha, das lautlich einem Sanskritischen sahasā, *Stärke, Gewalt* entspricht, wie Jaçna 12, 2. 65, 8; hier findet sich tājus neben hazadha, wo letzteres dem Zusammenhange nach ein nomen actoris wäre. Indess könnte tajā auch eine dialektisch verschiedene Aussprache von tājus *Dieb* sein; man vgl. kawā vor Namen, gleich dem Sanskritischen kavi. — kaçēus Gen. v. kaçu, wenig, klein. — aēnauhō Genit. v. aēnauh. Die Bedeutung dieses Wortes kann man mit Sicherheit aus 65, 11 erschliessen; hier steht der Dativ aēnauhē in Verbindung mit çnathāi mahrkāi und bedeutet demnach *Untergang, Verderben*, vielleicht auch *Sünde*. Dieselbe Bedeutung hat das entsprechende enas in den Veden. Man vgl. Rv. VIII, 3, 6, 12 tatsu naḥ çarma jachata āditjā jan mumocati enasvantam ēid enasah sudānavah: Kommt zu diesem unserm Schutze, o Āditja's, dass die gute Gaben Bringenden des dem Verderben Geweihten vom Verderben befreien. VIII, 6, 5, 8 jūjam maho na enaso jūjam abhāt urushjata (*macht weit, befreit*). VIII, 7, 8, 17. çaçvantam bi praçetasah prati jatam ēid enasah devā krāutha givase: O ihr allweisen Götter, ihr macht den, der dem Untergang genah, ewig zum Leben, d. h. schenkt ihm ewiges Leben. — būgem=Skr. bhoga. — çashmēng Acc. plur. v. çashman, noch erhalten im Neupers. چشم Auge. — thwiçrā ein regelrechtes durch ra gebildetes Adject. der W. tvish glänzen. Der Acc. dient zur nähern Bestimmung, wie er sich öfters im Avesta findet. — hārō ist mit aibi ašhā unmittelbar zu verbinden. — vaēnabi 2. pers. sing. praes. von vaēn, neupers. بین.

urvathô. Vgl. 31, 21. mazdâo dadât ahurô haurvatô amertetaçâ. bârôis â ashaçjâça qâpnithjât kshatrahja çard. vadhêm vazdvarê manadhô jê hôi mainjû skjaothandiaça urvathô: Ahura mazda schuf die Haurvatat's (die Ganzheiten) und die Amertat's (Unsterblichkeiten), der in sich die Herrschaft über die ganze Reinheit trägt, das Haupt der grossen Schöpfung, der Schatzquell des guten Geistes, welcher diesem Geist ist durch Handlungen und Schutzgeist ¹⁾. Jaçna 46, 14: Zarathustra, welches ist dein reiner Urvatha? 50, 6. urvathô-asha-nemadhâ ²⁾, ein Compositum, mit dem Preise der Reinheit des Urvatha. 31, 11. Welcher Urvatha ist dem heiligen Zarathustra, o Mazda? 71, 13. Der reine Zarathustra selbst verehrte den Urvatha, den Beschützer. Ich sage, man solle deinen reinen Urvatha verehren, weil er ein reiner Urvatha ist ³⁾. — Nach diesen Stellen ist Urvatha soviel als Fravashi, Ferner, das Urbild, das von jedem Wesen existirt. Fragen wir nach der Ableitung des Wortes, so liegt die Annahme nahe, es sei aus urvan, pers. روان, Seele, mittelst der Endung thâ entstanden. thâ bildet in den Veden Abstracta, wie çarathâ, sthanathâ u. s. w. Demnach kommen wir auf ein urvathâ, was die *Seelheit*, das Wesen, die Natur der Seele bedeutet. Da die Parsen dieses persönlich als eine Art Schutzgeist auffassten, so konnte anstatt der weiblichen Endung â die masculine ô = as antreten. Indess dient auch tha zur Bildung von

1) bârôis Gen. von bhûri, in d. Ved. viel, gross. — ashaçja Genit. v. asha für asbahja mit Verhärtung des h zu ç. — qâpnithjât ein Ablativ von qâ-pnithi v. W. pâ, herrschen, gebildet wie dâiti Schöpfung von dâ. — vazdvarê ein Compos. v. vazd und varê, gerade wie karsha-varê, *Erdstrich*. vazd entspricht einem Sanskritischen ved, im ved. ved-as, Schatz, erhalten; varê ist das bekannte vedisch-zendische vara, *Ort, Bezirk*, wahrscheinlich noch im griech. *ἄρος, ἀρ-ὄρεα* erhalten. Das Wort findet sich auch Vend. 9 (p. 108, l. 4 v. ob. ed. Spiegel), wo ich übersetze: Er zeige diesem Manne als jenen Lohn für das jenseitige Leben (im jenseitigen Leben) den Schatzort (d. i. die Seligkeit) des Paradieses. (parô-açna eig. der andere Tag, die andere Zeit = das jenseitige Leben.) Dem Begriffe nach entspricht das bekannte vedische gâtavedâs, Quell der Schätze, ein Beiwort Agni's. — hôi geht auf eine angeredete Person, die nicht weiter genannt ist.

2) Die ganze Stelle von jê mâtthrâ — çâbit manadhâ lautet übersetzt: Zarathustra (ist es), der die Lobesworte darbringt, indem er lobpreist die Reinheit des Urvatha; o Mazda, der Worte lich der Einsicht (eig. der gû die Zungenfreudigkeit der Einsicht), der meinem Geschlecht mit gutem Geiste die Geheimnisse anzeigte. — Das Subject ist offenbar Zarathustrô. — mâtthrâvâcem ein Compos. — dâtâ ist öfters deutlich mit einem Accus. construiert; es kann an solchen Stellen deswegen nicht wohl das part. pass. sein; es steht für dâtâ = dadau, dedit. — çtôi ein öfter vorkommender Dativ des ved. sti, *Familie*; ich beziehe es zum Folgenden. — mahjâ ist ein regelmässiger Genit. des Pronominalstammes der 1. Person ma, gerade wie thmahjâ gebildet. — râzang Acc. plur. von râz, Neupers. راز, Geheimniss. — çâbit ein Aor. wie dâidit von çâh = Skr. çâhs, *anzeigen*.

3) içdît Optat. v. jaç.

Abstract., wie z. B. im ved. vidatha, Ceremonie, masc. u. neutr.; auf diese Weise erklärt sich dann urvatha noch einfacher. Dieser Ausdruck für Feruer ist indess nur dem ältern Dialekte eigen. Was das Verhältniss der drei einzelnen Glieder dieses zweiten Verses betrifft, so ergiebt eine nähere Betrachtung, dass sie in keinem Zusammenhange stehen, sondern rein äusserlich an einander gereiht sind. Ich halte alle drei für Bruchstücke eines alten Sômaliedes; denn die in ihnen niedergelegte Anschauung fällt ganz in den Bereich des Sômacultus, wie er uns in den Vedischen Liedern vorliegt. Das erste Bruchstück: „Wie ist das Erste des besten Lebens?“ d. h. wie ist der Anfang der Seligkeit? bezieht sich auf den Zustand der Entzückung, in welche jener heilige Trank den Trinker versetzt, und die gleich galt einem Entrücktwerden ins Paradies. Man vergleiche das schöne Lied Kaçapa's Rv. IX, 7, 10, wo es V. 7 heisst: „Wo das ewige Licht wohnt, in welcher der Himmelsglanz sich ausgiesst, dahin setze mich, o du sich Läuternder (pavamâna), in die unsterbliche, unvergängliche Welt.“ Ueber das zweite Bruchstück ist oben schon gesprochen. Das dritte bezieht sich auf Hôma als den Allbeleber, den Feruer der ganzen Schöpfung. Dass Sôma so aufgefasst wurde, beweisen manche Vedenstellen, Rv. IX, 2, 4, 2: dieser Sôma dringt in alle Wesen (viçvâ dhâmâni âviçat); IX, 3, 1, 6: überall herrschend, o Sôma (içânah soma viçvatah). 3, 5, 2: o du sich Läuternder, glänze, glänze als Gott bei den Göttern, gehe in alle Schätze (viçvâ vasûni â viça).

V. 3. Erst mit diesem Verse beginnt der Hymnus. — Zāthâ, *der Erzeuger*, nom. act. d. W. zan, Neupers. زان; nasci, Armen. dananil, W. daën, die gleiche Bildung mit gānitâ, gānitri der Veden, nur ohne Bindevokal. — patâ, Vater. Hier hat sich noch das ursprüngliche a erhalten. — dât ist hier, wie auch sonst mit zwei Accusativen construiert: Wer schuf Sonne und die Sterne (zum) Wege, d. h. wer schuf ihnen eine Bahn? — kê nom. sing. masc. des Fragepronomens kas, kaç in kaç-nâ, gebildet wie jê=ja-s. — jâ, gewöhnlich nom. fem. sing. oder nom. neutr. plur. ist hier nom. sing. masc. = jê, jô. Ebenso 53, 4: tēm zi vi çperedâni varâni jâ fedrô vidât paithjaéca vâçtrjaëibjô: Den will ich eifrig wählen d. i. eifrig verehren, der Glück austheilt der Herrschaft und den Unterthanen ¹⁾. Vgl. ferner V. 5 dieses Liedes: kê jâ ushâo. Zunächst wird man versucht, dieses jâ als einen Schreib-

1) Es ist auffallend, dass Westergaard çpere - dâni varâni schreibt, da sich doch auf den ersten Blick die zwei Imperat. der ersten Person çperedâni und varâni erkennen lassen. çpered = Skr. spṛdh, aemulari, erhalten im Armenischen hpardan-al, *stolz sein*, hpard, *stolz*. — fedrô = Skr. bhadrâ. Für den Nominat. ist hier vielleicht der Accus. zu schreiben: fedrâm, da vidât nothwendig einen Accusat. fordert. — paithjaë Dat. von paithi, Herrschaft, Bezirk über welchen einer die Herrschaft hat.

fehler für jô oder jê anzusehen; doch kann man auch annehmen, dass ô, wie einerseits zu ê, so andererseits sich zu â verfärben konnte.

máo, *Mond*, ist Nom.; man erwartet den Accusat. máonhem, ebenso V. 5. für usháô, usháonhem. Wir finden im Zend bereits die Erscheinung, dass auch bei den Mascul. schon der Nom. und Acc. Sing. und Pl. gleichlauten, d. h. der Nom. auch für den Acc. gilt, wie diess in den Indogerman. Sprachen durchgehends beim Neutrum der Fall ist. Im Armen. hat der Acc. Sing. schon durchgehends keine ihn vom Nom. unterscheidende Endung mehr; er hat nur als äusseres Zeichen die Partikel es. Ueber ähnliche Erscheinungen im Kirchenslavisch. s. Schleicher Formenlehre d. KSl. Spr. p. 224 ff. —

ukhsahjéiti, W.vakhsb, *wachsen*, nach d. 4. Conj. neresçaiti v. d. W. fçâ = psâ, *vorare*, mit der Pr. ner = niñ, eig. *wegessen*, *wegnehmen*. Das erste Verb. ukhsahjéiti ist causativ zu fassen: *wachsen lassen*. Indess lässt sich das Causale leicht durch eine kleine Aenderung herstellen; man darf nur lesen: ukhsahjéiti. — thwat Ablat d. Pron. 2. Pers. Der Ablat. kann hier stehen, weil in dem Satze der Begriff liegt: wer anders als du! — vídujê. Vgl. 29, 3: ahmâi ashâ nôit çaregâ advaeshô gavdi paiti-mruvat avashâm nôit vídujê: Diesem Stier antwortete der Asha, der nicht hassende, jenes nicht zu wissen¹⁾. Das nôit des Hauptsatzes gehört eigentlich zum Nebensatze, wo es indess noch einmal steht. M. vgl. 47, 4. Der Dativ vídujê steht per attractionem wegen gavdi, wie vedisch gesagt wird: rakshasâ vinikshê zur Vernichtung des Rakschas. Zu vgl. ist noch 43, 9: vívídújê (v. Intens.). An allen Stellen vertritt diese Form die Stelle unseres Infinitivs. Grammatisch lässt sie sich nur als Dat. einer Bildung vidvî erklären. Dieses vidvî wäre weichere Aussprache für vit-tvî. Formen auf tvî finden sich aber wirklich in den Veden, z. B. kṛtvî. Rv. X, 2, 1, 2. viṣtvî Nigh. 2, 1. gushtvî VIII, 7, 3, 6. Da nun der Dativ der Bildungen mit tu

1) Der vorübergehende Vers enthält einige Fragen an den Asha, die personifizierte Reinheit. — çaregâ (vielleicht hauptgeboren) vermag ich bis jetzt noch nicht zu erklären. — Die Worte, welche nach vídujê folgen, scheinen mit dem Früheren in keinem Zusammenhang zu stehen. Sie lauten: Wer presst die Steine des Wahrhaftigen (des Sôma), der ist der mächtigste der Guten. Welchem in runder Schale die Opferbutter u. s. w. — âdrenç Acc. pl. v. âdrâ, wohl gleich adri d. Ved., *Stein, Fels*, auch von den Soma-steinen gebraucht. — ereshvâo der Wahrhaftige, Beiwort des Sôma, man vgl. Rv. IX, 7, 10, 4: Itam vadan, satjam vadan (v. Soma). — shavaiti steht hier mit dem Acc. des Werkzeugs, statt mit dem Instrument. Wer die Steine des Sôma presst ist der, welcher mit den Steinen den Sôma auspresst. — zavçag wohl das ved. haviñshi. — gîmâ Instr. v. gîma, neupers. جام, *Becher*. — keredushâ Instrum. v. keredvâo, *was geschnitten ist*. Die Bedeutung *rund* folgt aus dem neupers. كُرْد *Kreis*.

so häufig als Infinit. gebraucht wird, so kann man annehmen, dass auch der Dat. des Fem. *trī* zum gleichen Zweck verwendet werden konnte.

V. 4. *dere tā* ein Aorist. medii der W. *dere* (Skr. *dhṛ*), ganz gebildet wie *akṛta* im Skr. — *adenabāoçčā* ist in zwei Wörter zu trennen wie K 5 hat: *ade* = Skr. *adhi* über, oben, und *na-bāo* = *nabhas* Wolken, Himmel. Fasst man es als ein Compositum: *der den Himmel über sich hat*, so hat man kein Substant., auf welches dieses Prädikat ungezwungen bezogen werden könnte. Sollte es auf *zām* gehen, so müsste man vor allem den Casus ändern und das *čā* streichen. Indess verlangt schon der Zusammenhang des Ganzen, in welchem wir gewöhnlich zwei Dinge, meistens Gegensätze, verbunden finden, ein Substant. *Himmel* (so ist *na-bāo* zu fassen) bildet den Gegensatz zur Erde, und passt somit vortrefflich in den allgemeinen Zusammenhang. — *avapaçtōis* ein *ūz. λεγόμεν.* Gen. einer Form *ava-paçti*. In den Ved. findet sich ein *pastja*, n. in den Nigh. 3, 4. unter die *gr̥ha-nāmāni* gerechnet. Diese Bedeutung, *Haus, Wohnung*, passt im Allgemeinen an den Stellen, wo es vorkommt, wie Rv. 1, 6, 2, 10, wo indess ein Fem. *pastjā* vorkommt (über d. Erklär. d. Scholiast. s. Rosen Annotat. p. LVIII); VIII, 4, 7, 5: in dieser Stelle steht es in Parallele mit *sadana*; aber die nächste und ursprüngliche ist sie wohl nicht. Zu dieser kann uns die Etymologie führen. Das Wort ist nämlich von derselben Wurzel wie *paçu*, *pecus*. Das *s* für *ç* macht keine Schwierigkeit, da letzteres unursprünglich und oft erst aus ersterem entstanden ist, m. vgl. z. B. *çaçvat* für *saçvat*. Dass indess in der *paçu* zu Grunde liegenden Wurzel ursprünglich ein *s* enthalten war, scheint mir lat. *pas-tum* von *pascere*, *pas-tor* und das Homerische *νώ* *Schaafheerde*, *νο*-*μῆν* *Hirt*, *νόη* *Pflanze, Kraut* zu beweisen; in den griechischen Wörtern ist das *s*, weil es zwischen Vokale zu stehen kam, ausgefallen, ein hinlänglich bekanntes Lautgesetz; wäre dagegen schon ursprünglich in *paçu* ein *k* vorhanden gewesen, so hätte es im Griechischen schwerlich ausfallen können. Indess hat sich das ursprüngliche *s* auch noch im Nerpera. *پاس*, armen. *pah*, *Wache*, was ursprünglich wohl die Hut, die Wache über das Vieh bedeutete, erhalten. Das angeführte vedische *pastja*, mit dem jedenfalls *avapaçtōis* zusammenhängt, ist übrigens eine bereits sehr abgeleitete Bildung; es hat nämlich zwei Suffixe, *ti* u. *a* oder *ā*. *ti* bildet Abstracta u. so wäre *pas-ti* (angenommen, dass W. *pas* weiden bedeutet) die *Weidung*, die *Weide*, gerade wie *vasati* v. W. *vas* die *Wohnung* ist. Durch weitere Anhängung des Suff. *a* nahm nun *pas-ti* eine etwas andere concretere Bedeutung an, es bezeichnete nämlich das Gehöfte, den Pferch des Viehes auf dem Weideplatz, und daher nur kann die allgemeinere Bedeutung *Wohnung* kommen. Das *ava-paçtōis* unserer Stelle behielt die ursprünglichere Form und die Bedeutung: *Weide, Flur*. Die vorgesetzte

Präposition *ava* scheint dem *paçti*, Weide, eine weitere räumliche Bedeutung, etwa die von *Aue*, *Flur* zu geben. — *dvāmaib-jaçéá* Dat. plur. v. *dvāman*, Toben, Sturm, W. *dhvan*, *tāna*, *lärnen*; es kann sich auf das Toben des Sturmes oder der Ströme beziehen; beides passt in den Zusammenhang. — *ja o get* Impf. der W. *jug*, *jungere*, *verbinden*. M. vgl. *Jaçu*. 16 geg. das *Kade paiti-jaoget*, u. 58, 1. *hāget*, W. *saç*. Wir haben hier im Zend noch den ursprünglichen Guttural für den sicher erst späters Palatal. — *āçû* Schnelligkeit. — *dāmis* Acc. pl. von *dāmi*, scheint mir hier nicht den Befolger des Gesetzes, sondern die Geschöpfe, vielleicht auch Wohnungen (Setzungen nach der ursprünglichen Bedeutung) zu heissen. Die Stelle ist indess fragmentarisch.

V. 5. *hvápāo*. Vgl. 10, 10. *aurvantem thwā dāmadhātem baghō tatashat hvápāo*; *aurvantem twā dāmadhātem baghō nida-that hvápāo*¹⁾: Dich den betäubenden, in die Natur gelegten (*Homa*) hat bereitet der *gütige* *Bagha*.¹⁾ Der Form nach ist *hvápāo* hier ganz deutlich Nominativ und würde regelrecht einem Sanskritischen *svápās* entsprechen. Für dieses findet sich nun in den Veden häufig *svapās*, gen. - *asah*, *gut*, *gütig*, *glücklich*, eig. der ein gutes *apas* (*opus*, *Werk*) hat, oft Beiname von Göttern. M. vgl. z. B. *svapasah* Nir. 8, 13, was *Jaska* durch *sukarmāṇah* erklärt. Die Dehnung des *ā* darf nicht befremden, da wir schon öfters diese Erscheinung hatten. Jedenfalls ist *Burnouf's* Erklärung, *beau à voir*, zu verwerfen, da sie sich etymologisch auf keine Weise rechtfertigen lässt und auch nicht recht in den Zusammenhang passt. An unserer Stelle ist *hvápāo* wohl Plural neutr. und gebildet wie d. plur. *raoçāo* vom Thema *raoçānh*. Es ist hier allgemeines Prädikat von Naturmächten, wie Licht und Finsterniss, Wärme und Kälte, die gut sind als Schöpfungen des höchsten Geistes. — *temāo* Acc. Pl. neutr. v. *temānh*, *tamas*, *Finsterniss*. — *qafnem*. Dieses Wort kann an unserer Stelle unmöglich richtig sein; denn es entspricht d. Skr. *svapna* und bedeutet wie dieses sonst überall

1) *aurvantem*, das sonst die Bedeutung *schnell*, *rasch* hat, ist kein passendes Prädikat für den *Sōma*, auf den dieser Vers geht; es ist auf die W. *arv*, *urv*, *verletzen*, *tödten* zurückzuführen und bezeichnet den *Homa* in seiner die Sinne gleichsam tödten, d. i. betäubenden Wirkung. Die Grundbedeutung der W. *arv*, *urv* scheint *toben*, *tosen*, mit Gewalt einherstürmen gewesen zu sein; daraus erklärt sich einerseits die Bedeutung *schnell laufend* welche *arvan* unläugbar hat; denn im Toben, Einherstürmen liegt schon der Begriff des Schnellen, andererseits die des Verletzens, Tödtens. — *bagha* bezeichnet in den persischen Keilinschriften *Gott* und findet sich in dieser Bedeutung auch hier und da im Avesta. In den Veden entspricht *Bhaga*, der nach Nigh. 5, 6 und nach manchen Stellen des Rik neben den *Āditjās*, *Pāṣan*, *Arjaman*, *Sūrja* u. s. w. genannt wird und somit ein Lichtgott ist. Hier kann es indess schon wegen des *tatashat*, welches das umständliche ceremonielle Bereiten des *Homa* bezeichnet, nicht wohl einen Gott bedeuten, sondern den Priester, ähnlich wie im Skr. *dēva*, *Gott*, auch für *Priester* und *König* stehen kann. Rv. IX, 7, 10, 4. heisst der den *Sōma* bereitende Priester sogar *dhātā*, *Schöpfer*.

Schlaf. Wie passt aber *Schlaf* in den Zusammenhang unserer Stelle, wo lauter entgegengesetzte Naturkräfte aufgezählt werden. Es muss der Gegensatz von *zaēma* sein, das in der dem Skr. näher stehenden Form *zima* bereits sicher als *Winter*, *Kälte* gedeutet ist, und demnach Wärme oder die warme Jahreszeit bedeuten. Dieser durch den Zusammenhang nothwendig geforderte Sinn lässt sich übrigens leicht herstellen, wenn man statt *qafnem* „*tafnem*“ liest. Es steht dann dialektisch für das sonst gewöhnliche *tafnu*, Wärme *W. tap*, neupers. تافتن (wovon vielleicht das *rañ* des A. T.). Dieser Fehler, der gleichmässig in allen Mss. sich zu finden scheint, und demnach alt sein muss, ist aus zwei Gründen leicht erklärlich; einmal ist *tafnem* ein ganz ungewöhnliches, *qafnem* dagegen ein sehr häufiges Wort; dann kann leicht durch undeutliche Schreibung *q* zu *t* werden. —

zaēmā, wofür eine Variante *zemā* hat, *Kälte*, *Winter*; in dem jüngern Dialekte lautet es *zima*, was dem Skr. *hima*, Schnee, näher

steht. Im Neupers. finden wir noch *زم* *kalt*; auffallend treu hat sich aber dieses Wort in den slavischen Sprachen erhalten, kirchenslav. *zima*, poln. *zima*; im Griech. haben wir *χειμών*, *χειμα*. —

ushāo, *aurora*. Für den Nom. sollte der Acc. *ushāonhem* stehen; das Verbum zu diesem Verse ist *dāt*, das aus dem vorigen zu suppliren ist. —

arēm-pithwā. Die Bedeutung dieses Wortes lässt sich zwar leicht aus seiner Stellung zwischen *ushāo*, *Morgenroth*, und *khshapā*, *Nacht*, erschliessen, wornach es *Mittag* oder *Abend* heissen muss; aber die etymologische Erklärung desselben bietet nicht unbedeutende Schwierigkeiten. Wie man sieht, ist es ein Compositum und zwar ein *Tatpurusha*. Prüfen wir den ersten Theil, *arēm*, der im Avesta sowohl als in den Veden als ein besonderes Wort vorkommt. In den letztern entspricht *āram*, das von den Scholiasten durch *schnell* oder *schön* erklärt wird. Eine nähere Untersuchung der Stellen zeigt jedoch, dass diese Bedeutungen gewöhnlich nicht recht passen. Es ist vielmehr ein uraltes Wort in der Bedeutung *Heerd*, *Altar*, *Opfer*, noch erhalten im latein. *āsa*, *āra*, ¹⁾ deutsch *Esse*, von der W. *ar*, (*ur*, *ush*) brennen, wovon *aranī* eig. die *Brennbaren*, die beiden Hölzer (ein hartes und weiches), mit welchen durch Reiben Feuer erzeugt wird; *aranja* der Wald, eig. der Ort des *Brennbaren*; latein. *ardere*, *urere*. ²⁾ Zur Begründung meiner Ansicht folgen nun eine Reihe Vedenstellen.

1) Das *ā* im Latein. darf nicht befremden, wenn man bedenkt, dass ein Wort in derselben Sprache manchmal verschiedene Quantität hat, wie *kalós*, dessen *α* bei Homer und den Epikern stets lang, bei Pindar und den attischen Dichtern stets kurz ist.

2) Die W. *ar* findet sich sogar in den ältesten Denkmälern des Semitischen und weist deutlich auf einen Urzusammenhang mit den indogerman.

Sām. V. 1, 3, 1, 2, 6: arāñ tē indra çravaś gamēma çāra tvāvataḥ | arāñ çakra parēmani ¹⁾: Zu deinem Ruhme, o Held Indra, um deinetwillen, wollen wir hingehen zum (feierlichen) Opfer, indem wir, o Starker, zum Opfer weggehen (von hier). II, 9, 2, 10, 4: tasmā ārañ gamāma vō jaśja kshajāja gīnvatha | āpo ganajathā ēa naḥ: Dazu lasst uns auch opfern, damit ihr zum Besitz helfet, o Wasser, und uns Nachkommen gebet. I, 1, 1, 3, 5: agnē juṣkshvā hi jē tavāçvāsō dēva sādhaṇaḥ | ārañ vahantjāçavaḥ: Agni, schirre an deine trefflichen Pferde, o Glänzender; die schnellen bringen zum Opfer (oder Altar) dich. II, 3, 2, 3, 4 (Rv. IX, 1, 24, 5): indō jad adribhiḥ sutāḥ pavitrañ paridījaśē | āram indrasja dhāmnē: Wenn du, o Indu (Sōma), in das Reinigungsgefäß träufelst, ein Opfer dem Wesen Indras (d. h. wie es für Indra nöthig ist, oder wie er es verlangt). II, 8, 2, 2, 3: ārañ tē indra somo bhavatu vītrahan | ārañ dhāmaha indavaḥ: Eine Gabe sei dir der Sōma, Vītratödter; eine Gabe (deinen) Wesenheiten die Sōmatropfen. I, 2, 1, 3, 4: āram açvāja gājata çrutakakshārañ gavē | āram indrasja dhāmnē: Singt das Opfer (das Opferlied) dem Pferd, o Çrutakaksha, das Opfer der Kuh, das Opfer für Indra's Wesen. I, 4, 2, 2, 1: prati asmāi pipishatē viçvāni vidushē bhara | arāñ-gamāja gāmasjē paççāt adhvanē naraḥ: Bringe diesem durstigen, dem Kundigen, alles. Zum Opfergang, zum Gehen westwärts den Weg (sind) Männer.

Rv. VII, 4, 11, 14, 15: ud u jad darçatañ vapur diva ēti pratihvarē | jad im āçurvahati dēva ētaçō viçvasmāi çakshasē āram. çirshjāḥ çirshnōḥ gāgataḥ tasthuśas jatim samedjā viçvasā ragāḥ | sapta svasārah suvitāja sārjam vahanti haritō rathē: Wann die schöne Gestalt am Horizont des Himmels untergeht, wann sie der schnelle leuchtende Etaça vor allen Blicken zum (Abend-) Opfer führt. Entlang des Gipfels, des Wipfels, des Gehenden, Stehenden führen die sieben Geschwister einmüthig, die Falben, den Sārja auf dem Wagen durch den Luftkreis zum Opfer. *) — VIII, 3, 3, 13:

Sprachen hin; denn von einer W. וִיִּרְיָא brennen ist das schwierige וִיִּרְיָא Num. 21, 30 abzuleiten, wie schon Ewald gezeigt hat, durch dessen Note (im 2. Bd. d. Gesch. d. V. Isr. u. in d. Alterth. bei der Erklärung v. וִיִּרְיָא) ich überhaupt auf diese ganze Erklärung gekommen bin.

1) parēmani ist ein Locat. v. parēman, Vorbeigang, W. i + parā. Es steht als nähere Erklärung zum Vorgehenden.

2) Diese Stelle ist einem schönen an Mitra-Varuṇa gerichteten Liede entnommen. ut + W. i bedeutet *untergehen* (m. s. zu uditi Roth Erläuter. S. 34). — pratihvara, die Neige (des Himmels), im weitern Sinn der Horizont, W. hvr, *krümmen*. — Etaça, das Sonnenpferd, kommt auch in der Mehrzahl vor, III, 4, 7, 2. 8, 2. — çirshjāḥ çirshnōḥ. Diese Genitive hängen von jatim ab, welches adverbial ungefähr in der Bedeutung von *entlang*, *darüber hinweg* zu fassen ist. çirshi und çirshpa sind Weiterbildungen von çiras. Haupt. und bezeichnen, so neben einander gestellt, alles Hohe, ähnlich wie

áraṃ kshajāja nō mahē viçvā rūpānj aṇiçan | Indraṃ gaitrāja harshajā çacipatim: Alle Arten kommen zum Opfer für unsern grossen Besitz; erfreue den Indra für die Besiegung. VIII, 6, 3, 10: araṃ gamēma. Vgl. noch VIII, 6, 4, 17. 9, 2, 3. 9, 12, 24—27. V. 26 lautet: araṃ hi shmā auteshu naḥ sōmeshvindra bhūshasi | araṃ tē çakra dāvane: Du hast das Opfer (oder den Altar) bei unsern ausgepressten Sōmatränken geschmückt; das Opfer dir, o Starker, für das Geben! — Ausser diesem áram findet sich noch ein ará m., welches *Holz* und in der späteren Sprache die *Speiche* eines *Rades* bedeutet. Rv. VIII, 8, 8, 3: sám ít tām

vrtrahá akhidat khé arān iva khédajā: Es zerschlug sie (die Feinde) der Vřtratödter in der Luft, wie Holzstücke mit dem Keile d. h. er schlug sie, dass sie auseinanderstoben, wie Holz von der scharfen Axt getroffen in Stücke zerfliegt. ¹⁾ — Aus den für áram angeführten Stellen ergibt sich, dass dieses Wort nur adverbial gebraucht wird, meistens in Verbindung mit Verben wie gam, bhū, bhūsh, vah. Es ist ein alter Opferausdruck, und scheint eine besonders feierliche Opferhandlung zu bezeichnen, ähnlich den Brandopfern der Hebräer. Diess wird durch den Zusammenhang der citirten Stellen bestätigt; so steht es Rv. VII, 4, 11, 14. 15. in Parallele mit suvitāja, das sich als Opferausdruck erweisen lässt; und in den meisten andern Stellen gehen

auch im Arabischen und Hebräischen die Nebeneinanderstellung von masc. und fem. desselben Wortes verallgemeinernde Bedeutung hat (Ewald, LB. der Hebr. §. 172, c.). — gāgataḥ tasthushaḥ das *Gehende, Stehende*, häufig vorkommende Bezeichnung der *Welt* überhaupt; vgl. VII, 6, 12, 6; dafür steht auch gāgat sthāḥ II, 3, 5, 4; ähnlich sthātuh çaratham I, 12, 4, 1. Von dieser beliebten Fügung wurde allmählig das tasthushaḥ oder sthāḥ weggelassen und gāgat allein gebraucht; daher ist es gekommen, das letzteres dann in der spätern Sprache *Welt* bedeutet. — Die *sieben Schwestern* sind die Sonnenstrahlen. 7 ist im Veda überhaupt eine Zahl von allgemeiner Bedeutung. — suvitam nach Nir. 11, 15 soviel als karma, welche Bedeutung auch im allgemeinen in die Stellen passt, wo es vorkommt, z. B. V, 5, 1, 1. V, 7, 2, 21.

1) Die W. khid hängt mit 'cid, *trennen, spalten* zusammen und die gewöhnlich angegebene Bedeutung *quälen* ist nicht die ursprüngliche. Die Bedeutung *spalten* passt auch ganz gut in den Zusammenhang unserer Stelle und wird durch Derivata bestätigt. So heisst khidram Nir. 11, 37. *Mittel zur Spaltung* und wird von Jaska auch ganz richtig durch 'çēdanam, bhēdanam erklärt. „Du, Prthivi, trägst das Mittel die Berge zu spalten“ (dass sie Wasser hervorströmen lassen). Der Ausdruck „*Berge spalten*“, um den Wassern eine Bahn zu machen, ist aus den Indraliedern hialänglich bekannt.

khédā ist der *Keil*, die Axt; m. vgl. VIII, 8, 3, 8., wo vom Oeffnen und Ausliessenlassen des (himmlischen) Schatzes die Rede ist. Nigh. I, 5 wird der Plural khédajāḥ unter den Namen für *Strahl* aufgeführt. Wäre *quälen* die ursprüngliche Bedeutung von khid, so liesse sich die Bedeutung *Strahl* für ein Derivat nur mit Mühe erklären; aber *Spaltungen, Stückchen* kann für *Strahlen* ein ebenso passender Name sein, wie didhitajāḥ, *Finger*. — Der Plur. arān bedeutet die einzelnen Holzstücke, m. vgl. ligna im Lat. עֲצִים, קִצְּבִים u. s. w. im Hebr. (Ewald LB. §. 176, b.).

entweder sichere Andeutungen einer Opferhandlung vorher oder folgen nach. Aber, wird man mir einwenden, *arāmīk* oder *alāmīk*, wie die spätere Sprache hat, heisst doch *schmücken*, und so hätte doch die Bedeutung *schön, geschmückt* etwas für sich. Diese ist freilich nicht abzuleugnen; aber sie ist erst eine abgeleitete. Die Opfer wurden gewöhnlich geschmückt und aufs Beste zugerichtet; daher erklärt sich jene Bedeutung leicht. Im Avesta ist das entsprechende *arēm* etwas seltener geworden und hat gewöhnlich die spätere Bedeutung von *āram schön, gut* angenommen. Jaṇa 45, 11: *jaçtā dačvēng aparō-mashjāncā tarēm māçtā jōi im tarēm mainjantā anjēng ahmāt jē hōi arem mainjātā çaoshjantō dēng-patōis çpentā daēnā urvathō brātā ptā vā mazdā ahurī*: Wer die Dēw's und die schlechten Menschen für verkehrt (schlecht) hält, welche für verkehrt halten andere als diess, wer für gut hält die, welche schützen den Landesherrn durch das heilige Gesetz, so ist Schutzgeiz, Bruder oder Vater, Ahura mazda. ¹⁾ — 51, 14. *nōiṭ urvathā dātōibjaçcā karapanō-vāçtrāt arem gavōi ārōis ā çendā çāis skjaothanaīscā çēihāiscā jē is çēhō apēm drūgō demanē ā dāt*: Nicht sind die Schutzgeister glückbringend für die Geschöpfe vom Platz der Schlachtung an, (nicht) der Kuh bei dem Opfer (sind sie) heilbringend trotz seiner Handlungen und Lobpreisungen, wer (wenn einer) auch nur das geringste Lob dem Wesen der Drukhs gibt. ²⁾

Neben *arēm* und *arem* findet sich auch *ārem*, 43, 10: *aṭ tō mōi dāis ašem jjaṭ mā zaozaomī ārmaitī haçimanō fī ārem*: Du gibst mir Reinheit, wenn ich mich antreibe, *Ārmaitī*, mich beschäftigend mit dem Opfer ³⁾. 33, 9. *aṭ tōi mazdā tēm mainjām*

1) Für das sinnlose *jaçtā* ist *jaçtā* mit einem *cod.* zu lesen. — *aparō* der *andere* bezeichnet hier die *Schlechten*; diese Bedeutung darf nicht auffallen, wenn man bedenkt, dass *para* auch *vorzüglich* heisst. — *tarēm* bedeutet *verkehrt*, dann *schlecht*, Skr. *tiras*, *jenseits*. Häufig findet sich *tarō* in Compositionen wie *tarō-pithwa*, schlechte Nahrung (Spiegel, Uebersetzung des Vend. S. 194 n. 1.) *tarō-maitī* Widerspenstigkeit u. s. w. — *dēng-patōis* (von Westergaard fälschlich in zwei besondere Wörter getrennt geschrieben) dialektisch für *daṣbu-paiti*, *Landesherr*. — *ptā* kürzere Aussprache für *patā*. Solche Vokalausstossungen sind in dem ältern Dialekte nicht selten. — Der Schluss des angeführten Verses ist merkwürdig, weil er uns auf den Ursprung der schönen Lehre von den Schutzgeistern führt; es sind die abgeschiedenen Seelen der Verwandten, die den Menschen schützend umgeben. Bei den Indern sind es die *pitarah*, bei den Römern die *Laren* (s. Schwegler Römische Gesch. S. 431 ff.).

2) *karapanō* bedeutet *Tödtung, Schlachtung* oder wenigstens *mörderischer Angriff, Verbrechen*, Jaṇa 46, 11. 48, 10. — *ārōis* Gen. von *ārī*. *Zurichtung* (zum Opfer), *Opfer*. — *çēhā* *Lob, Preis* v. d. Sanskr. *çāṣa*. — *apēm* ein Superlativ von der Präp. *apa*, also etwa das *Geringste*, wie *vo ut, auf, attama* d. Höchste gebildet wird.

3) *dāis* muss eine zweite Person sein; es ist wahrscheinlich eine Contraction aus *dāidis* (nach Analogie von *dāidīṭ*), sogenannter *reduplirter* Aorist; vielleicht könnte es auch eine 2. Person des Optativs für *dajāo* sein. — *jjaṭ* für *jajāt* findet sich in den ältern Stücken des Jaṇa sehr häufig; es

asbaokhsajantáo çaredjajáo qáthrá maéthá majá vahistá barettá manáñhá ajáo árdi hákurenem jajáo haçainté urvánô: Dann sollen dir, o Mazda, die an dem Geiste in Reinheit wachsenden die ganze Zeit hindurch Speisen, Honig, Wein in der besten Gesinnung bringen; die (sollen bringen) eine Zurüstung zum Opfer, welche besorgt sind um die Seelen. ¹⁾ — 50, 5. árdi zî kbsmá mazdâ ashâ ahurâ jjať jûshmákâi mǎthránê vaorâ-zathâ aibi-derestâ ávishjá avanhá zaçtáiscá já náo qáthré dáját: Zum Opfer ihr, Ahura mazda, Asha! Zu euch will ich beten; Vaorázathâ sieht umher; ich will gehorchen, welcher uns durch (seine) Hülfe und Hände Nahrung verleihen möge. ²⁾ — Dieses ára hat sich noch

im Neupersischen *آراستن* *surústen*, *آرا* *Schmuck* erhalten. Im Armenischen heisst das entsprechende *ař-nél schaffen, machen* (ar-ari Aor. II, davon *ararads*, Creatur, *aravič*, Schöpfer); im Griechischen entspricht die fruchtbare W. AP. Desselben Stammes ist *Ármaiti*, der Genius der Erde, welchem in den Veden *arámati* entspricht (s. Benfey *Recens. v. Böhtl. Chrestom. p. 17*) ³⁾ und

ist nichts als die Wiederholung des Relativums, so dass in der Wiederholungssylbe das Thema enthalten ist; vgl. *jajáo* nom. plur. fem. — *zaozaoñi* redupl. Praesens von zu, Skr. *gū, eilen*, reflex. *sich beeilen*. — *it* hebt den Begriff des *haçimánô*, des eifrigen Verfolgens, hervor.

1) In diesem Vers sind Frauen angeredet. — *çaredjajáo* ist eine etwas merkwürdige Form; sie ist entweder Genit. von *çaredjá*, was so viel als *aevum* bedeuten kann v. *çaredha*, Jahr; oder ein Adjectiv mit doppelter Endung *çaredjaja*, welche Bildung nach dem ganzen Charakter des Zend recht wohl möglich wäre; ähnliches findet sich im Armenischen. — *maéthá* kann hier nicht soviel als Skr. *médha*, *Opfer*, sein; es ist vielmehr dialektische Aussprache für *madhu*, Honig, noch erhalten im Neupers. *باده* Wein. — *majá* ganz das Neupers.

می Wein.

2) Da die Form *árdi* ganz einem Sanskrit. *árê* entspricht, so könnte man auch an das vedische *árê*, *fern*, denken, aber dieses giebt keinen passenden Sinn für unsere Stelle. — *vaorâ-zathâ* ist das Prädikat irgend eines Amschaschpand und steht für den Namen desselben; ich vermuthete *Ármaiti*. Das Wort kann auf zweifache Weise erklärt werden, einmal kann man *vaorâ* dialektisch für *vôuru*, *breit*, fassen, somit wäre es der ein breites, weites Geschlecht hat; dann könnte es *vaoiri* (*Vend. Farg. V, 153*) sein, welches Spiegel nach Anquetil im Ganzen richtig durch *Früchte* übersetzt; so würde es heissen, der die Erzeugung der Früchte hat. Ob das Wort mit ved. *vavri*, *Hülle*, zusammenhängt, möchte ich bezweifeln; denn so könnte es nur die *Hülsenfrüchte* bezeichnen. Es ist vielmehr desselben Stammes mit dem Neupers. *دانه*, Armen. *warunkh*, Orangen (dasselbe Wort), wahrscheinlich dasselbe Wort, nur mit anderer Endung. *vaor* kann leicht zu *vâr* werden, namentlich wenn man bedenkt, dass das a oft wie ein dumpfes o gesprochen wird; eng ist nur eine Pluralendung, die in dem ältern Zenddialekt so unendlich häufig ist, gewöhnlich für den Acc. plur., aber auch für den Nom. gebraucht. — *avanhá* Instr. v. *avanh*, ved. *avas*, *Schutz*, *Hülfe*. — *zaçtâ-istâ*, wie Westergaard schreibt und abtheilt, giebt keinen Sinn.

3) Es möge mir hier vergönnt sein dieses interessante Wort näher zu untersuchen. Zuerst die betreffenden Vedenstellen. Rv. II, 4, 6, 4 (aus

bedeutet eigentlich die *Gabenreiche*, die das aram, den Opfer-Segea, in Fülle spendet, oder, hält man die ursprüngliche Bedeutung des ara, Heerd fest, *den Platz des Heerdes, die Heimath*. Nach der bisherigen Untersuchung hat sich heraus gestellt, dass aram, welches dem vedischen aram entspricht, *gut, schön* bedeutet, ara aber noch die ursprünglichere Bedeutung *Opfer* oder *Zurüstung* zu *Opfer* hat. Wie passt aber eine dieser Bedeutungen zu aram-pithwā, einem Wort, das Mittag oder Abend dem Zusammenhang nach bedeuten muss? Doch sehen wir vorher nach dem 2. Theile des Wortes, nach pithwa; diess ist identisch mit dem vedischen

einem Liede an Savitr): punār iti sām avjat vītatam vājanti madhā kīrtō
nī adhāt cakma dhīrah | ut sam-hāja asthāt vi rītūn adardah Arāmatih Savitē

dāvah ā agāt: Wieder ist hingegangen zu dem Ausgespannten (zu ihrer Wohnung) die Eilende, die Mittlere; der Weise legte nieder (seine) Macht des Schaffens; aber Aramati erhob sich zum Gange, theilte die Ritu's; Savitr, der göttliche, nahte (d. h. Savitr, der Sonnengott, der gestern untergegangen war und dessen allbelebende Kraft ruhte, und seine Gefährtin, die Aramati, die mit ihm zu ihrer Wohnung heimgekehrt war, sind heute wieder genabt: Aramati vertheilt wieder die Opferzeiten auf den Tag). — V, 3, 11, 6:

ā nah mahim Arāmatim sagóshāh guām devīm nāmasā rātā-havjām | mādho

mādāja brhatim rātā-gām ā Agne vaha pathibhih devajānāih: Führe her zu uns, Agni, auf den Götterpfaden die grosse Aramati, das göttliche Weib mit Lobgesang, die Gabenspendende u. s. w. zur Freude am (gespendeten) Honig.

— VII, 1, 1, 6 (aus einem Agni-Liede): ūpa jān ēti juvatih sudāksham
dōshā-vastōr havishmati ghrtāci | ūpa svā ēnam Arāmatir vasūjūh: Zu welchem, dem Starken, die jugendliche, gabenreiche bei Tag und Nacht kommt, zu ihm sie selbst, Aramati, die schatzreiche. — VIII, 5, 1, 12. Arāmatir

anarvānō vīcyō devāsja mānasā Āditjānām anehā it. (Vorau geht: Es komme Paschan, Bhaga zum Heile; dann folgt:) Aramati (komme); jeder der Āditjā's mit dem Gemüthe des still sinnenden Gottes (des Brhaspati Nir. 6, 23), mit vollen Gaben (aneha = anēda der spätern Sprache *unversehrt*, von Bäumen). — Aus mehreren der angeführten Stellen sieht man deutlich, dass Aramati als eine Göttin gedacht wurde; denn ein Abstractum, wie etwa Opferzurüstung, oder ein Adject. wie gabenreich, womit man es deuten könnte, passt nicht immer in den Zusammenhang. Dieser Name der altarischen Erdgöttin hat indess eine weitere Verbreitung, als man auf den ersten Anblick glauben dürfte. Unser Wort *Erde*, goth. airthō, sowie das lat. terra sind dasselbe Urwort, nur etwas verstümmelt und versetzt. Ja es ist in der grauesten Vorzeit sogar in die semitischen Sprachen übergegangen; denn das Hebr. אֶרֶץ, Arab.

أَرْض (Syr. ܐܪܥܐ) stimmen ganz mit dem Goth. airthō, während das Aethiop. mēdēr, in welchem sich auffallenderweise das m noch erhalten hat, in seinen letzten Theile ganz mit terra übereinstimmt. Die starke Versetzung in Aethiop. darf nicht auffallen, da diese Sprache sie liebt, m. vgl. z. B. mēchēr = חֶמֶר, egr = גֶּר. Das Arabische hat indess das gleiche Wort مَدَر, aber in der Bedeutung von lutum siccum, erhalten.

pitvam (schon von Benfey, Gloss. zum Sâm. V. ganz richtig von W. âp erreichen abgeleitet), unserem *kunſt* in An-kunſt, Heim-kunſt entsprechend. Es findet sich mit Präpositionen, wie â, abhi, pra, verbunden und bedeutet dann eine Tageszeit (s. Roth Erläuter. p. 32) z. B. abhi-pitvam, *Einkehr*, dann *Abend* u. s. w. Dieselbe Bedeutung muss es in unserem arem-pithwâ haben, die *Erreichung* des arem. Soll es nun einen Sinn geben, so müssen wir hier die wohl ursprüngliche und erste Bedeutung *Heerd* (eig. Brennort) festhalten, dann ist es *Heimkunft* und bezeichnet den Abend. Dass rapithwam, dass gewöhnlich mit Mittag erklärt wird, daraus verunstaltet ist, versteht sich von selbst.

Die Worte von jâ manôthris an sind eine Glosse; denn sie passen schlechterdings nicht in den Sinn und Zusammenhang. Auch dieser kleine Vers ist wie V. 2. einem Sômaliede entnommen. arethâ entspricht ganz dem Vedischen řta, welches so oft als eine Bezeichnung des Sôma vorkommt (z. B. Rv. VII, 3, 10, 4.); in der gleichen Bedeutung findet es sich 43, 13: arethâ vôiŕdjâi kâmahjâ tēm mōi datâ daregahjâ jaos jēm naēcis dârstaitē: Der arethâ (Haoma) gab mir zur Führung in die Wonne, in langdauerndes Heil den, welchen keiner von euch zu sehen vermag.¹⁾ Fragen wir nach dem Ursprung dieses Wortes, so sieht man leicht, dass das Zend die ursprünglichere Form bewahrt hat; denn die Unursprünglichkeit des ř-Vokals im Sanskrit, der nur eine Verkürzung aus ar ist, ist schon längst von Bopp dargethan und auch höchst leicht zu begreifen. Die ursprüngliche Form arta nun weist uns auf einen Zusammenhang mit dem oben erörterten áram, arēm, hin. Est ist ein Part. und Adject. derselben W., von der áram Subst. ist, seine Bedeutung scheint es aber erst durch dieses erhalten zu haben; es heisst *heilig, wahr*, und bezeichnet eigentlich den, an dem die Handlung des áram vollzogen ist. Zu dem alten ára-opfer mag früher der ausgepresste Saft des Sôma eine Beziehung gehabt haben, der, wie eine nähere Erforschung der Veden und des Avesta zeigt, eins bei den arischen Völkern von der grössten Bedeutung war. So

1) D. h. durch den Genuss des Hôma gelange ich in den Zustand der Entzückung; es ist mir, als ob mir Hôma einen Führer gäbe, der mich zu jenen Wonnen führte. Der gleiche Gedanke ist 33, 8 ausgedrückt, wo die Beziehung auf den Hôma durch shavâi (ich presse aus) noch deutlicher ist. — vôiŕdjâi Infinit. auf djâi von d. W. yaz, Skr. vah, analog dem Skr. Infinit. vâdham. wiewohem fra-vôizdûm (auch Inf.) in der angeführten Stelle noch näher steht. Der Genit. steht für den Locat., wie öfters der Fall ist. — datâ; besser schreibt man dâdâ; denn es ist d. perf. redupl., dadau entsprechend. — jaos (so schreibt man am besten mit K. 4) das bekannte ved. jôh, *Heil*, ein alter Genitiv. — dârstaitē ist eine sonderbare Form, und man ist auf den ersten Anblick geneigt, sie in dârstâ zu ändern; aber die doppelte Endung ist nicht so ganz unerhört im Indogermanischen; das Armenische zeigt sie namentlich in der pronominalen Deklination; somit kann man diese Form unangetastet lassen.

wäre der Sôma eigentlich nur der *geopferte*; da er aber die Kraft hat, den Menschen, der ihn genießt, in die Begeisterung zu versetzen und ihm eine innere Welt, voll Licht und Wahrheit, aufzuschliessen, wie die alten Seher es darstellen, so ist er *wahrhaftig* und *heilig*. Hatte das Wort diese allgemeinere Bedeutung angenommen, so konnte es ein Prädikat im Sinne von *ausgezeichnet*, *vornehm* werden, wie wir es in Eigennamen als Artaxerxes u. s. w. finden. Desselben Ursprungs ist indess auch dass vielbesprochene *Arja*, *airja*, das denjenigen bezeichnet, der das ehrwürdige *Ára*-Opfer darbringt, oder, hält man an der ursprünglichen Bedeutung von *ára* als *Heerd* fest, den *Heerdgenossen*, was eine sinnige Bezeichnung eines Volksstammes ist, und sich ganz aus der Anschauung jener Urzeiten, in welchen der Heerd den Sammelplatz der Familie bildete, erklären lässt. — Die Deutung *arethâ's* durch *sens*, *doctrine*, wie sie Burnouf gegeben, ist sicher falsch; sie passt nicht recht in den Zusammenhang; das Skr. *artha*, aus dem er es erklärt, ist zwar desselben Stammes, aber es bedeutet eigentlich *Ziel*, *Zweck*, *Hauptsache*; die Bedeutung *Lehre* findet sich in den Veden nicht. —

čazdónhvantem. Vgl. 31, 3. d. Dat. pl. čazdónhvadebjâ. Es ist ein mittelst des Suff. vant gebildetes Adj. von einem Subst. čazdañb, das von der Skr. W. čhad, *bedecken*, abzuleiten ist und also *bedeckt* bedeutet. Man muss es eng mit manóthris (Acc. pl. v. manóthri *Geisteswerkzeug*, *Sinn*, dann *Kopf*) verbinden: der an den Sinnen bedeckte, d. i. der Betäubte. In der Bedeutung *betäuben* wird indess čhad auch in den Veden gebraucht. Rv. X, 3, 5, 1: somasja iva maugavatasja bhaksho vibhidaké gágřvir mahjam áchân: Wie der Genuss des berggebornen Sôma, so betäubte mich der aufregende Vibhidaka.

V. 6. Dieser Vers enthält Bruchstücke von alten Liedern, die nicht erhalten sind, und steht in gar keinem Zusammenhange mit den vorhergehenden Versen. Der Satz von já fravakhshjá bis haithjá ist ganz eng mit dem jeden grössern Vers unseres Capitels einleitenden tař thwâ perečâ zu verbinden. — fravakhshjá, die gleiche Bildung wie perečâ, nur vom Futurstamme, worin die Bedeutung des *Sollens* zu liegen scheint. — haithjá vgl. 59, p. 532 ed. Burn. sind die einzelnen Gebets-Abschnitte, die zu bestimmten Zeiten hergesagt werden müssen. Der Satz mit jêzi hat kein Verbum; am besten ergänzt man aokhta, *gesprochen*, oder dem ähnliches aus dem vorangegangenen fravakhshjá. Der Sinn und Zusammenhang dieses höchst prosaischen Einschiebels scheint zu sein: Sage mir die Gebete, welche ich hersagen soll, wann die, welche nun folgen, hergesagt sind. Der Begriff *darauf folgen* scheint in athâ zu liegen. —

Das erste Bruchstück preist die Ármaiti als Spenderin der Reinheit, welche sie denen verleiht, die sie durch Opfer und überhaupt auf thätige Weise verehren. debřzaiti, *strömen lassen*.

ist zunächst auf eine W. *debāz* zurückzuführen, welche nur eine Weiterbildung des Skr. *dhu*, laufen, fließen, ist (in den Veden namentlich vom Strömen des *Sóma* gebraucht). Im Skr. entspricht am nächsten *dhvāg* oder *dhvāṅ*, *gehen*, eine Wurzel, die jedoch noch nicht belegt ist. Solche Weiterbildungen, die oft causative Kraft haben, sind aus dem Zend hinlänglich bekannt; so *mard* und *merenté*, tödten, aus *mere*, sterben. Die causative Bedeutung giebt unserem Worte die Sylbe *ēz*, welches d. W. *az*, *ag*, *agere*, ist. Von der W. *debāz* bildet sich auch ein Abstract. *debāzānh* 47, 6: *tā dāo çpentā mainjū mazdā ahurā āthrā vañhāu vidāitīm rāndibjā Ārmatōis debāzānhā ashaqjāca*: Diese guten Feuer schufst du, o heiliger Geist Ahura mazda, als eine Schöpfung für die Marken der Erde mit dem Strome der Reinheit. ¹⁾

Das zweite Bruchstück scheint, wie das dritte, einem an Ormuzd gerichteten Liede entnommen zu sein. — Für *taibjō* Dat. plur. des Demonstr.-stammes *ta* ist mit K 5 richtiger *taëibjō* zu lesen. — *ôinaç* ist die zweite oder dritte Person sg. Imperf. der W. *ēis*, *ēig*, Skr. *kit*, *ēt*, *wissen*, *kennen*, nach der 7. Conj. durch das Infix *na* gebildet; es ist noch treu erhalten im Neupers. *شناختن* ²⁾, Armen. *ga-na-ē-el*, *wissen*. Der Uebergang der Dentale in Zischlaute bietet nichts Ungewöhnliches; man denke an die Veränderungen der Präposition *ut*, die zu *uz*, *us*, *ur* werden kann. Dass Präsens *ēinaçti* in der Bedeutung *zuerkennen* findet sich Jaçn. 19, 12 ff. *ēinahmi* (1. Pers.) 12, 9 in der Be-

1) *vañhāu* für *vañhavā*, wie der regelrechte Plur. neutr. lauten würde. — Für *vidāitē* ist *vidāitīm* zu lesen, da der Dat. keinen passenden Sinn giebt. — Bemerkenswerth ist der Genitiv *ashaqjā* v. *asha*; ebenso 33, 14 *ukhdhaqjāca*, 34, 2 *çpentaqjāca*. Diese Endung *aqja* gehört dem ältern Dialekte an und ist nur eine Verhärtung der gewöhnlichen Genitivendung auf *ahja*. Hierin stehen die Slawischen Sprachen dem Zend wieder viel näher, als die übrigen unsers Stammes. Diese haben im Genit. der pronominalen und adjectivischen Declin. öfters ein *g*, z. B. russisch *onj er*, Gen. *oniego*, *ssamj* selbst, Gen. *ssamago*, ebenso von *dōbruiŕ* gut, *dōbrago*, poln. *dobry*, *dobrego* u. s. w. (Vgl. Schleicher, Formenlehre d. Kirchenslaw. S. 257.)

2) Dass *ش* im Neupersischen auch dem *é* des Sanskr. und Zend entspricht, sieht man deutlich aus *شدن* eig. *gehen*, in welcher Bedeutung es im *Shāhnāmah* mit Präpos. vorkommt, dann *sein*, v. d. W. *ēja*, die in dem *ahisāwa* der Keilinschriften erhalten ist; ebenso entspricht den ursprünglichen Palatalen der Reduplicationssylbe der Wörter mit anlautendem Guttural ein *sh*, wie *شکافتن* *spalten* (W. *gabh*, *gähnen*, verwandt mit *gaffen*), *شکستن* *zerbrechen* (W. *ghat*), *شکوه* *Würde*, *Majestät* (v. *Kawā*, ein Ehrenname), *شکری* *Zierde*, *Ansehnlichkeit* (Skr. *varpa*, *Gestalt*), *شکوفه* *Blume* (das reduplicirte *خوب* schön). Merkwürdigerweise wird auch in andern gar nicht näher verwandten Sprachen der Begriff *Blume* durch Reduplication gebildet, z. B. Türkisch *çiçek*, Hebr. *צפצפה*.

deutung verdanken. Wegen des Wegfalls der Personalendung vergleiche man Skr. aruṇat für aruṇat und aruṇats v. W. rudh. —

Das dritte Bruchstück enthält eine Frage an Ahura-mazda, für wen er die Erde geschaffen habe. — Bemerkenswerth ist das Prädikat der Erde, rānjō-çkeretm, das sie auch in andern Stellen hat. Vgl. Jaçn. 50, 2: Kathā mazdā rānjōçkeretm gā ishaçōit jē hīm ahmāi vāçtravaitm çtōi uçjāt erejgīs ashā pourushd hvarepishjaçu ādā çt(r)ēng mā nishāçjā dāthēm dāhvā: Wie leucht Mazda die rundseitige Erde, der sie diekem Geschlecht zum Wohnsitz wählte? Wahrheitsliebe, Reinheit legte ich in Viele, die die Sonne schauen; die Sterne und den Mond machte ich mir unterthan als Diener. ¹⁾ — rānjōç scheint der Form nach ein Loc. dual. von rāna zu sein, das nach mehreren Stellen des Vend. (Farg. 8 p. 276. 9, p. 324. 16, p. 445) einen Körpertheil, die Seite oder die Rippen bedeutet; es ist noch erhalten im Neupers. رَنج, Schenkel. Diese Form, rānjō oder rānjōç, kommt nur in Verbindung mit kereti oder çkereti vor. Man kann sie auch für ein mit ja gebildetes Adjectiv halten; kereti ist das Neupers. چَرَتِي Kreis; dann heisst das Compositum: die einen seitlichen Kreis hat, d. h. die an den Grenzen rund ist, wie sie sich der Anschauung darbietet.

a zi, Schlange, scheint nicht in den Zusammenhang zu passen; es findet sich auch an keiner Stelle, wo rānjōçkeretm gām vorkommt. Was hat überhaupt die Schlange, die den Mazdajaçern als ein Ahrimanisches Geschöpf gilt, mit der heiligen Erde zu schaffen? — tashō 2. Pers. impf. d. W. tash = tvaksh, schaffen, bereiten.

V. 7. berekhdhām Acc. sg. part. perf. pass. der W. beres, Skr. bṛh, schütteln, erregen, herumschütteln, streuen, wovon das häufige Adject. bṛhat gross, barhis die heilige Opferstreu, Bṛhaspati Herr der innern Erregung, die personifizierte Glaubens-Andacht. Es bezeichnet die Erde als die ausgedehnte, eig. die weit herum geschüttelte. — tāst für tāsta Impf. med. — khshatrā ist mit maç zusammenzuschreiben und bildet so mit Ārmaitym ein Karmadhāraja. — uzemem Superlativ der Präpos. uz = ut, wie apemem von apa-

1) ishaçōit steht für ni shaçōit, W. shaç, Skr. çās, befehlen. Dass das i der Präs. ni öfters wegfällt, ist aus den Veden bekannt. — erejgi ein Comp. von erej = eres, wahr, und gi = dem ved. gīav lieben. — hvare-pishjaçu Locat. plur. (vgl. 29, 5. dregvaçu von dregvā) ganz dem vedischen svar-dṛç, himmelschauend, d. i. lebend, ein Prädikat der Menschen und Thiere (man vgl. das Homerische φάος ὁλλοιο βλεπόμενος), entsprechend; pishjaçu ist nämlich das part. praes. d. W. pish = Skr. paç für spaç sehen. — Für ādā, ist mit einem cod. ādā zu lesen, was ganz die vedische Partikel adhā fern, dann, ist. — Für çtēng liest man richtiger çtrēng, oder mit noch grösserer Aenderung qēng, da jenes keinen Sinn giebt. — dāthēm = dadām, ich schuf, machte. — ni-shāçja Part. fut. pass., um lateinisch zu reden, der W. shāç, shaç = çās.

Dass die Skr. Präpos. *ut* im Zend zu *uz*, und weiter sogar zu *ur* wird, ist bekannt, man vgl. *uzvazaiti*, *uzukhsbēiti* (Vend. p. 467) u. s. w. — *éōret* vgl. 45, 9. *tēm nē vohūmat mananhā éikhaushō jē nē uṣen éōret ṣpēncā aṣpēncā*: Den bittest du mit gutem Geiste, der, wenn er will, Licht und Finsterniss *macht*. ¹⁾ Es ist nur eine andere Aussprache der W. *kere* = *kř*, deren Präsensstamm die Sylbe *nu*, im Skr. auch blosses *u*, anhängt. Das *k* ist zum Palatal geworden; das *ō* lässt sich durch die Annahme erklären, das jenes *u* in die ursprüngliche Wurzel *kar* eingedrungen, und mit dem *a* zu *ō* geworden sei. Eben diesen Vokal hat noch das Armenische *kords Geschäft*, *kords-él arbeiten*, gleichfalls von der W. *kř*. Indess könnte man auch an die Skr. W. *car*, wovon sich das Denom. *coraj*, *stehlen*, bildet, denken; und dieses würde in der naheliegenden Bedeutung „wegnehmen“ auch an beiden Stellen einen passenden Sinn geben; 45, 9 würde es heissen: der Licht und Finsterniss hinwegnimmt. An unserer Stelle würde es heissen: Wer nimmt hinweg dem Vater (seinen) Sohn, (sein) Höchstes durch den Tod? Aber bei dieser Auffassung steht diese Frage mit der vorhergehenden in gar keinem Zusammenhang. Fasst man dagegen *éōret* als *macht* und übersetzt demgemäss: Wer macht hoch (d. i. wer hält empor, wer macht gross, angesehen) den Sohn, wenn der Vater hinscheidet? so erkennt man einen Zusammenhang und Fortschritt der Rede. Die erste Frage bezieht sich auf den Wohnplatz des Menschengeschlechts; die zweite geht dann auf die Bewohner der Erde, die in ihren Nachkommen immer fortleben. Der Sinn wäre somit: Wer schuf die Erde, den Wohnplatz der Menschen und wer erhält dieselben fort und fort? — *vjānaja Instrum. v. vjānā*, contrahirt aus *vi-jānā*, *Weggang, Heimgang, Tod*. M. vgl. *parā+i* in den Veden häufig für *sterben* gebraucht. — *frakhsnā Dat. sg.*, nur eine härtere Aussprache für *fraṇē v. fraṇa*, *Frage*. Der *Dat.* steht für den *Infinit.* (m. vgl. die *Infinit.* auf *tavē*, *dhjāi*). — *av* *wünschen, wollen*, welche Bedeutung diese W. unter vielen andern auch im Skr. hat; indess kann man auch an der ursprünglichen *gehen, kommen* festhalten und übersetzen: ich komme zu dir zu fragen.

V. 8. *mēndāidjāi Infinit.* der W. *mēnd*, ved. *mand*, *freuen, erfreuen*, in den Veden häufig von den Göttern gebraucht, die

¹⁾ *éikhaushō* 2. Pers. sing. des reduplicirten Aorist der W. *khsnu*, Gebete darbringen. — *uṣen* = Skr. *uṣan*, wollend, part. praes. — *ṣpēn* ist ein Substantiv von derselben Wurzel, welcher das Adj. *ṣpenta*, ved. *ṣvānta*, entstammt; es liegt eine W. *ṣvan* *leuchten*, womit *qan*, *qēng* zusammenhängt, zu Grunde (*q* entspricht zwar gewöhnlich *sv* im Skr.; aber da das *ṣ* unursprünglich und oft erst aus dem *s* entstanden ist, so hat diese Annahme nichts Anstössiges); *ṣpēn* ist Licht, und *ṣpenta* eig. *hell, glänzend*, dann erst *heilig*. Dieses *ṣvan* ist indess nur eine Weiterbildung einer W. *ṣu*, wovon *ṣvas* *morgen*, ebenso *ṣvi*, wovon *ṣvēta* *weiss*.

sich an den ihnen dargebrachten Opfern ergötzen; es steht auch von den Menschen, die die Götter mit Gaben erfreuen, d. i. verehren. Der Form nach ist mēndāidjāi wahrscheinlich Causale und steht für mēndājadjāi. — ādistis *Anweisung, Lehre* von d. W. diç. In Betreff der Construction ist zu bemerken, dass der Dat. tōi statt des Acc. nach der aus den Veden bekannten Fügung beim Infinitiv steht. — frashi vgl. 43, 13 vācf plur. neutr. von frashi = fraçi, der Bedeutung nach ungefähr so viel als fraçna *Gebet*. — arēm ist hier wohl ein Schreibfehler für ares, eres, *wahr*, adv.; denn die für das Zend nachgewiesene Bedeutung *gut, glücklich* will nicht recht passen. — vaédjāi ein Volunt. der W. vid. Die drei nacheinander folgenden Relativsätze bilden ein zusammenhängendes Ganze und beziehen sich auf die Ausübung des Mazdajaçnischen Glaubens. In keiner Verbindung damit steht der Schlusssatz kâ mē u. s. w., der indess nicht einmal vollständig ist. — urvāshat Impf. der W. vakhsh, *wachsen*, + praep. ur = ux = ut, hat die Bedeutung *angeboren sein*. — āgemat Impf. d. W. gam + ā. Beide Verba drücken denselben Begriff aus; der Acc. mē = mā ist auf beide zu beziehen.

(Schluss folgt.)

Ueber Pāraskara's Grihya-Sūtra.

Von

Prof. A. F. Stenzler.

Die religiösen Gebräuche der Indier zerfallen in zwei Klassen:

1) Vaitānika d. h. solche, welche in den besonders zu diesem Zwecke angezündeten drei Feuern (vitāna) vollzogen werden. Ihr gewöhnlicher Name ist Ārauta-karmāṇi, weil sie schon in den Brāhmaṇa (ṛuti) erörtert und in den dazu gehörigen Sūtra (ārauta-sūtra) genau beschrieben sind.

2) Grihya, d. h. solche, welche in dem häuslichen Feuer vollzogen werden ¹⁾. Sie heissen auch Smārta-karmāṇi, weil sie länger bloss im Gedächtnisse (smṛiti) erhalten und erst später als jene niedergeschrieben wurden. Die erste zusammenfassende Darstellung dieser letzteren bildet den Inhalt der Grihya-sūtra.

Die unter beide Klassen fallenden Opfer sind dreierlei. Zu den Grihya-karmāṇi gehören die Pāka-yajna, d. h. Opfer, welche mit Bereitung einer Speise verbunden sind; zu den Ārauta-karmāṇi gehören die Havir-yajna, Butteropfer, und Soma-yajna, Somaopfer ²⁾. Neben den Opfern finden wir in den Grihya-sūtra theils eine Anzahl von Gebräuchen, welche bei den regelmässigen Ereignissen des Familienlebens vollzogen werden, theils verschiedene Sitten, welche bei zufälligen Lebensereignissen zur Anwendung kommen.

Die bedeutendsten dieser Handlungen, namentlich die Gebräuche des Familienlebens, scheinen in allen Grihya-sūtra wie-

1) Yājñyavalkya 1, 97 u. vgl. Pāraskara 1, 2.

2) Zu jeder dieser drei Klassen werden in Čāṅkhāyana's Grihya-sūtra (1, 1.) sieben Opfer gerechnet, welche Nārāyaṇa's Commentar folgendermassen aufzählt:

I. Pāka-yajna: 1. ashtakāś, 2. pārvanaṣcaruḥ, 3. ṛāddha, 4. āçvayujī, 5. caitrī, 6. ṛāvaṇī, 7. āgrahāyaṇī.

II. Havir-yajna: 1. agnyādbeya, 2. agnihotra, 3. darçapūrṇamāsau, 4. cāturmāsyaṇī, 5. āgrayaṇī, 6. paçu, 7. sautrāmaṇī.

III. Somayajna: 1. agnishtoma, 2. atyagnishtoma, 3. ukthya, 4. sholaçi, 5. vājapeya, 6. atirātra, 7. āptoryāma.

Die Zahl von 21 Opfern wird auch in den Hymnen des Rigveda erwähnt, z. B. 1, 20, 7. u. 72, 6. und Stellen des Sāmaveda wie 1, 6, 2, 2, 7. und II, 2, 1, 17, 3 sind vielleicht auch darauf zu beziehen.

derzukehren, und ursprüngliches Eigenthum des ganzen Arischen Volkes zu sein, obwohl sich auch in ihnen manche Verschiedenheiten zeigen, je nach den verschiedenen Vedas oder Çākhās, zu welchen die Sūtra gehören, wie dies ja auch bei den in den Brāhmaṇa behandelten Gebräuchen der Fall ist. Wenn auch die meisten dieser Sitten und Gebräuche durch die allmälige Weiterbildung des religiösen Lebens der Indier mit ergriffen worden sind, und eine speciell brahmanische Färbung angenommen haben, so lässt sich in ihnen doch ein älterer Kern nicht verkennen, dessen nähere Bekanntschaft für die Urgeschichte der Indo-Europäischen Völker von grösserer Wichtigkeit sein wird, als die der Çrauta-Handlungen, welche in viel höherem Grade dem Einflusse der priesterlichen Interessen unterworfen waren.

Fast alle in den Grihya-Sūtra beschriebenen Gebräuche, welche sich auf das Familienleben und die kastenmässige Erziehung der Kinder beziehen, werden auch in demjenigen Theile der Dharma-çāstra erwähnt, welcher von der Sitte (Ācāra) handelt. Eine genaue Anschauung von dem Verhältnisse dieser beiden Klassen von Schriften wird sich wohl erst gewinnen lassen durch Vergleichung der einzelnen Dharma-çāstra mit den gleichnamigen Sūtra, also des Mānava-dharma-çāstra mit dem Mānava-sūtra, u. s. f. Wir sehen aber schon aus dem uns jetzt zugänglichen Material, dass die Grihya-sūtra durch die Dharma-çāstra keineswegs verdrängt werden sollten. Von allen den erwähnten Gebräuchen sagt das Dharma-çāstra immer nur, zu welcher Zeit sie vollzogen werden sollen, und verweist rückichtlich der Art der Vollziehung auf die als vorhanden vorausgesetzte Vorschrift (vidhi). Diese Verweisung auf die „Vorschrift“ beziehen die Commentatoren stets auf die Grihya-sūtra, und allerdings ist auch nur in ihnen die vollständige Anweisung über den Ritus dieser Handlungen enthalten. Dagegen treten uns in den Dharma-çāstra als neue Elemente entgegen erstens: die ausführliche Darstellung der Pflichten des Königs, und vorzugsweise, als dazu gehörig, die Verwaltung des eigentlichen Rechtes (vyavahāra), und zweitens: die vollständige Theorie der Busse (prāyaścitta), in ihrem Zusammenhange mit der Vorstellung von der Seelenwanderung, indem nämlich die Busse ein Mittel ist, die nachtheiligen Folgen, welche eine begangene Sünde für die nächste Wiedergeburt der einzelnen Seele haben müsste, aufzuheben.

Was den ersteren Gegenstand, die Rechtspflege, betrifft, so habe ich schon früher ¹⁾ auf die hohe Ausbildung hingewiesen, in welcher wir dieselbe in den Dharma-çāstra finden. Die dort ausgesprochene Erwartung, dass noch frühere Darstellungen des eigentlichen Rechtes zum Vorschein kommen werden, mag leicht eine vergebliche sein. Es wäre nicht unmöglich, dass die Juris-

1) S. Weber's Ind. Stud. I, 243. 244.

prudenz ihre Ausbildung bis zu den Dharma-śāstra ohne schriftliche Aufzeichnung erlangt hätte. In den mir bis jetzt zugänglichen Grihya-sūtra ist nichts von eigentlicher Jurisprudenz enthalten. Die einzigen mir bekannten Spuren von gerichtlichem Verfahren aus der Vedischen Zeit sind das in der Chāndogya-Upanishad erwähnte Gottesurtheil mit dem glühenden Eisen (Weber, Ind. Stud. 1, 266) und die von Pāraskara (3, 13) erwähnten Sprüche, welche derjenige sprechen soll, der vor den Gerichtshof zu treten im Begriff ist (sabhāpraveśana).

Prāyaścitta-Handlungen werden schon früh erwähnt, z. B. V. 8, 54—63 solche, welche zu vollziehen sind, wenn beim Opfer ein Unfall begegnet ist. Auch Pāraskara beschreibt das Prāyaścitta-Opfer, welches der Avakīrṇin (der Brahmācārin welcher die Keuschheit verletzt) vollziehen soll. Aber von der oben erwähnten Theorie der Busse, welche bei Manu im elften Buche dargestellt ist, findet sich in den Grihya-sūtra keine Spur.

Auch in der Darstellung der Familiengebräuche, welche in beiden Klassen von Schriften erwähnt werden, ist der grosse Unterschied zu bemerken, dass in den Grihya-sūtra vorzugsweise das Bestreben hervortritt, die alte Volkssitte festzuhalten, während in den Dharma-śāstra sich daran die Vorstellung knüpft, dass diese Gebräuche Sacramente (saṃskāras) sind, durch deren Vollziehung der Mensch von der Erbsünde gereinigt werden soll ¹⁾.

Die Zahl der vorhandenen Grihya-sūtra scheint nicht unbedeutend zu sein. Diejenigen, von deren Existenz wir bis jetzt Kunde haben, sind von Weber (Stud. 2, 160) aufgezählt. Einige derselben schliessen sich an Ārauta-sūtra als Ergänzungen an, andere scheinen selbständige Werke zu bilden. In einigen Sūtra sind auch die Ārauta- und Grihya-karmāṇi nicht streng von einander geschieden, wie z. B. in Satyāśhāḍha's Sūtra (s. Weber, Stud. 1, 80—83), in dessen 19. und 20. praṇa die Smārta-karmāṇi behandelt werden.

Das Grihya-sūtra des Pāraskara, dessen Inhalt ich hier mittheile, bildet einen Anhang zu Kātyāyana's Ārauta-sūtra. Pāraskara betrachtet sich so sehr als blossen Ergänzer des Kātyāyana, dass er öfter auf ihn verweist mit dem Ausdrucke: pūrvavat „wie oben erwähnt“. Sein Sūtra heisst deshalb auch Vājasaneyā- oder Kātyāyana-grihya-sūtra. Bei jüngeren Schriftstellern finde ich es als Mādhyandina-grihya, zuweilen auch unter Kātyāyana's Namen citirt.

Von den Gegenständen, welche den gewöhnlichen Inhalt der Grihya-sūtra bilden, hat Pāraskara einen sehr wichtigen, die Āraddha-Opfer, nicht behandelt, wahrscheinlich weil schon das dem Kātyāyana selbst zugeschriebne Āraddha-kalpa-sūtra (Msc. Chamb. 66, a.) vorhanden war.

Ich habe zu der folgenden Darstellung ausser der Handschrift

1) Vgl. Manu 2, 27. Y. 1, 13.

Chamb. 373, welche den Text nebst Jayarāma's Commentar enthält, die beiden Paddhatis von Vāsudeva (Chamb. 331) und Kāmadeva (Chamb. 457, d) benutzt. Zum sicherern Verständniß, namentlich der Mantras, sind mir fernere Hilfsmittel wünschenswerth. Ob die älteren Commentare von Karka und Haribara, oder die Kārikā von Renudīṭita in Europa vorhanden sind, weiss ich nicht. Ein Commentar von Rāmakṛishṇa, jünger als Jayarāma und Vāsudeva, befindet sich in London in der Bibliothek des East India House (s. Weber, Akad. Vorles. p. 138).

Aus dem Dharma-śāstra, welches Pāraskara's Namen führt, und dessen Vergleichung mit dem Grihya-sūtra von besonderem Interesse sein würde, habe ich bis jetzt nur wenige Śloka citirt gefunden in Vijnāneśvara's Mitākara. Dagegen habe ich in der folgenden Inhaltsübersicht hingewiesen auf die Uebereinstimmungen zwischen Yājñavalkya's Dharma-śāstra und Pāraskara's Grihya-sūtra. Man könnte sich dieselbe erklären aus der nahen Beziehung, in welcher Yājñavalkya's Name zur Vājasaneyi-Samhitā steht. Da sich aber auch zwischen einzelnen Grihya-sūtra, welche zu verschiedenen Vedas gehören, oft wörtliche Uebereinstimmung findet, so ist es gerathener, ein Urtheil darüber zurückzuhalten, bis es möglich sein wird, diesen Zweig der Litteratur in weiterem Umfange zu prüfen.

Erstes Capitel.

1. Kurze Aufzählung aller Verrichtungen, welche jedem Opfer (boma) vorausgehen, z. B. die Vorbereitung des Bodens (bhāsanakāra), der Gefässe u. s. w. bis zu der Opferhandlung selbst.

2. Die Anlegung des häuslichen Feuers (āvasathya). Sie wird vollzogen bei der Verheirathung, nach einigen bei der Erbtheilung (Y. 1, 97). Die dabei nöthigen Opfer und Gebete.

3. Die Darstellung des feierlichen Gastempfanges mit Ueberreichung des Argha. Die sechs Personen, welche jährlich einmal in dieser Weise gastlich aufgenommen werden sollen, sind dieselben, welche auch Y. 1, 110 genannt werden. Die Ceremonien sind im Wesentlichen aus Colebrooke's dritter Abhandlung „On the religious Ceremonies“ bekannt. Der §. 3 geht bis zur Freilassung der Kuh (Colebrooke, Ess. 1, 206).

4—11. Die Hochzeitsceremonien, ebenfalls aus Colebrooke's Abhandlung bekannt. Pāraskara gestattet dem Brāhmaṇa drei Frauen in der Reihenfolge der Kasten, dem Rājanya zwei, dem Vaiçya eine, fügt aber hinzu, dass einige auch den drei oberen Kasten die Heirath einer Śūdra-Frau gestatten (ebenso Y. 1, 56), welche aber ohne Gebete vollzogen werden soll. — §. 11 schliesst mit der Vorschrift, dass der Mann der Frau in jedem Ritu bewohnen solle, oder nach Belieben.

12. Opfer zu Anfang der Monatshälften und Spenden (bali) mit Gebet um Nachkommenschaft.

13. Wenn die Frau nicht empfängt, soll der Mann die Wurzel der weissblühenden Sinbl (Wils. *Solanum Melongena*, Comment. *kaṇṭakārikā*, Wils. *Solanum Jacquini*) in Wasser zerquetschen, und damit das rechte Nasenloch der Frau benetzen.

14. Das Pūṣavāna, ehe das Kind im Mutterleibe sich bewegt (ebenso Y. 1, 11), im zweiten oder dritten Monate der Schwangerschaft. Der Mann drückt den Saft von Zweigen des Feigenbaums in Wasser, und benetzt die Frau wie in §. 13. Wenn er wünscht, dass sie einen kräftigen Knaben zur Welt bringen soll, so setzt er eine Schüssel mit Wasser in ihren Schooss, und spricht den Vers: *suparṇo 'si* (Vs. 12, 4).

15. Das Sīmantonayana wird bei der ersten Schwangerschaft im sechsten oder achten Monate vollzogen (Y. 1, 11). Der Mann nimmt einen Udumbara-Zweig mit zwei Früchten, drei Kuṣa-Halme, den Stachel eines Stachelschweines, einen Pfeil und eine umwickelte Spindel (*cātra* = *tarku*), theilt das Haar der Frau, von der Stirne anfangend, in zwei Hälften, und bindet dann jene Gegenstände an die dreifache Haarflechte der Frau. Darauf befiehlt er zwei Lautenspielern, einen König oder einen anderen Helden zu besingen. Einige erwähnen ein Lied, welches die Lautenspieler singen sollen, und welches so lautet: „Soma allein ist unser König; mögen diese menschlichen Geschlechter wohnen an deinem Ufer, an welchem das Gesetz nicht verlassen wird, o du —“ hier wird der Name des Flusses hinzugefügt, an dessen Ufern die Frau wohnt.

16. Die Ceremonien bei der Geburt. Ehe die Nabelschnur durchschnitten wird, sind zwei Ceremonien, das Medhājanana (Erzeugung des Verstandes) und Āyushya (Belebung) zu vollziehen. Später folgen noch verschiedene Handlungen zum Schutze der Wöchnerin und des Kindes, z. B. die Vertreibung böser Geister ¹⁾, deren eine grosse Zahl in einem Gebete genannt werden, nämlich: *Ṣaṇḍa* ²⁾, *Marka* ³⁾, *Upayitra*, *Ṣaṇḍikeya*, *Ulūkhala*, *Malimluca*, *Droṇāsa*, *Cyavana*, *Ālikhan*, *Animisha*, *Kimvadanta*, *Upaṣṛuti*, *Haryaxa*, *Kumbhiraṣatru*, *Pātrapāṇi*, *Nṛimāṇi*, *Hantrī-mukha*, *Sarśapāruṇa*. Wenn aber der Kumāra das Kind anfällt, so soll der Vater dasselbe mit einem Netze oder einem Obergewande umhüllen, es auf den Schooss nehmen und sprechen: „du bellender, du stark bellender, du bellender, du Kinderbändiger! Hündchen! lass! Verehrung sei dir! Sīsara! lapeta (du Heulender? Comm. *lāpanarocaka*)! du Gliederkrümmer! das ist wahr, dass die Götter dir eine Gnade verliehen. Hättest du etwas dies Kind gewählt? Hündchen! (wie oben). Dass ist wahr,

1) Der Comm. nennt sie *bālagrahas*, also personifizierte Kinderkrankheiten. *Saṣṛuta* VI, 27 — 37.

2) *Ṣaṇḍa* ist Sohn des *Ṣakra* und Priester der *Asuras*. *Vājasaneyi-Saṃhitā* 7, 12, 13.

3) *Marka* ist ebenfalls Priester der *Asuras*. Vs. 7, 17, 18.

dass Saramā ¹⁾ deine Mutter, Sisara dein Vater, der braune und der bunte (cyāva und çabala) deine Brüder“ u. s. w. Das streichelt er das Kind und spricht: „das Kind, zu welchem wir sprechen und welches wir streicheln, das krümmt sich nicht, das weint nicht, das schauert nicht, das krankt nicht.“

17. Am zehnten Tage, wenn die Mutter aufgestanden, giebt der Vater dem Kinde einen Namen von zwei oder vier Silben, der zu Anfang einen tönenden Laut (ghoshavat), in der Mitte einen Antastha d. h. y, r, l oder v ²⁾ hat, und mit einer langen Silbe schliesst (?dirghābhiniśthānam), einen Kṛita, nicht einen Taddhita (kṛitam kuryān na taddhitam, wo kṛitam neutrum ist). Der Name eines Mädchens soll nur einfache Consonanten enthalten und Taddhita sein. Der Name eines Brāhmaṇa soll Glück ausdrücken, der eines Kshatriya Heldenmuth, der eines Vaiçya Schutz (gupta). — Im vierten Monate trägt er das Kind aus dem Hause (Y. 1, 12), und lässt es die Sonne ansehen, indem er das mantra: tac caxus (Vs. 36, 24) spricht.

18. Wenn der Vater von einer Reise heimkehrt, tritt er zu sein Haus heran, pūrvavat d. h. wie oben (in Kātyāyana's Çrauta-sūtra) vorgeschrieben, also indem er den mantra: grīhī mā bibhīta (Vs. 3, 41) spricht. Wenn er seinen Sohn erblickt, begrüsst er ihn ähnlich, wie die Kaushtiki-Upanishad vorschreibt (Weber, Stud. 1, 407).

19. Im sechsten Monat bekommt das Kind das erste Essen (annaprāçana Y. 1, 12).

Zweites Capitel.

(Als Probe von Pāraskara's Stil lasse ich hier die drei ersten Paragraphen dieses Capitels im Text mit wörtlicher Uebersetzung folgen.)

1.

Sānvatsarikasya cūdākaraṇam tṛitīye vāpratihathe shoḍaṣavarāhasya keçānto yathāmangalam vā sarveshām. brāhmaṇān bhojayitrā mātṛ kumāram ādāyāplāvīyāhate vāsasī paridhāpyānka ādhāya paçcād agner upaviçati. — anvārabdhā ājyāhutṛ hutvā prāçanānte çītāst apasūshnā āçincaty ushṇena vāya udakenehy adite keçān vapoti keçaçmaçrv iti ca keçānte. — athātra navañitapindam ghṛitapindam dadhno vā prāsyati tata ādāya dakṣiṇam godānam undati savitṛ prasūtā daivyā āpa undantu te tanūm dirghāyutvāya varcasi iti tryeṇyā çalalyā vinīya triṇi kuçataruṇāny antardadhāty oshadha iti çivo nāmoti lohakshuram ādāya nivartayāmīti pravapati. — yenāvapat savitā kshureṇa somasya rājño varuṇasya vidvān, teṣa brāhmaṇo vapatedam asyāyushyam jaradaṣṭīr yathāśad iti sakeçāni prachidyānaçuhe gomayapinḍe prāsyaty uttarato dhriyamāṇe, evam

¹⁾ Ueber Saramā so wie über cyāva und çabala vgl. Kuhn's Aufsatz in Haupt's Zeitschr. f. D. Alterth. 6, 119, und Weber, Stud. 2, 295.

²⁾ Siddh. Kaum. f. 1, b. lin. 14. 16.

dvir apśram tādñm itarayoc condanādy atha. paçcāt tryāyusham ity athottarato yena bhūriç carā divam jyok ca paçcād dhi sūryam, tena te vapāmi brahmaṇā jīvātave jīvanāya suçlokyāya svastaya iti. — triḥ kshureṇa çiraḥ pradakṣiṇam pariharati samukham keçānte yat kshureṇa majjayatā supeçasā vaptrā vāyapati keçām chinḍhi, çiro māsyāyuh pramoshīr mukham iti ca keçānte. tūbhir adbhiḥ çiraḥ samudya nāpitāya kshuram prayachaty akṣhaṇvaṇ parivapeti. yathāmangalam keçaçeshakaraṇam. anuguptam etam sakeçam gomayapindam nidhāya goṣṭhe palvala udakānte vācāryāya varam dadāti gām keçānte. — sāvatsaram brahmacāryam avapaṇam ca keçānte dvādaçarātram shaḍrātram trirātram antataḥ. —

2.

aṣṭavarsham brāhmaṇam upanayed garbhāshṭame vaikādaçavarsham rājanyam dvādaçavarsham vaiçyam yathāmangalam vā sarvешām. brāhmaṇān bhojayet tam ca paryuṭṭaçirasam alankṛitam ānayanti paçcād agner avasthāpya brahmacāryam āgām iti vācayati brahmacārya asānti ca. athainam vāsah paridhāpayati yenendrāya vṛihaspatir vāsah paryadadbād amṛitam, tena tvām paridadbhāmy āyushe dīrghāyutvāya balāya varcasā iti. mekhalām badhnīta iyam duruktam paribādhamānā varṇam pavitram punati ma āgāt, prāṇāpānābhyām balam ādadbhānā svasā devī subhagā mekhaleyam iti; yuvā suvāsāḥ parivīta āgāt sa u çreyān bhavati jāyamānaḥ, tam dhīrāsah kavaya unnayanti svādhyo manasā devāyanta iti vā tūshṇīm. danḍam prayachati tam pratigrihṇāti yo me danḍaḥ parāpatad vaibhāyaso 'dhi bhūmyām, tam aham punar ādada āyushe brahmaṇe brahmarvarcasāyeti; dīkshāvad eke dīrghasatram upaitīti vacanāt. athāsyādabhir anjalim pūrayaty āpo hi sbhṭeti tīṣṭibhiḥ. athainam sūryam udīkshayati tēc cakṣur iti. athāsya dakṣiṇānsam adhi hṛidayam ālabhate mama vrate te hṛidayam dadbhāmīti. athāsya dakṣiṇam hastam gṛihītvā ko nāmāsīty, asāv aham bho ity āha. athainam āha kasya brahmacārya asīti, bhavata ity ucyamāna indrasya brahmacārya sy agnir ācāryas tavāsāv iti. athainam bhūtebhyah paridadāti prajāpataye tvā paridadāmi devāya tvā savitre paridadāmy adbhyas tv aushadhībhyah paridadāmi dyāvāpṛithivībhyām tvā paridadāmi viçvebhyas tvā bhūtebhyah paridadāmy arishtyā iti.

3.

pradakṣiṇam agnim parītyopaviçati. anvārebḍha ājyāhutir hutvā prāçanānte 'thainam sañçāsti brahmacārya sy apo 'çāna karma kuru mā divā sushupthā vācam yacha samidham ādhehy apo 'çāneti. athāsmāi sāvitrīm anvāhottarato 'gneḥ pratyānmukhāyopavishtāyo: pasannāya samikṣhamānāya samikṣhitāya, dakṣiṇatas tīṣṭhata āsīnāya vaike. pachō 'rdharcaçaḥ sarvām ca tṛītyena sabānuvartayan sāvatsare śaṇmāsyē caturvinçatyāhe dvādaçāhe shaḍahe tryāhe vā. sadyas tv eva gāyatrīm brāhmaṇāyānubṛāyād āgneyo vai brāhmaṇa iti çrutes trishṭubham rājanyasya jagutim vaisynasya sarveshām vā gāyatrīm.

1. Das Bereiten der Locke findet statt bei dem einjährigen Knaben, oder wenn das dritte Jahr noch nicht abgelaufen ist; bei dem sechzehnjährigen der Keçānta, oder wie es Sitte ist bei jedem (Y. 1, 12. 36). Nach der Speisung der Brāhmanas nimmt die Mutter den Knaben, badet ihn, zieht ihm zwei ungebrauchte Kleider an, legt ihn auf ihren Schooss und setzt sich westlich vom Feuer nieder. Der Vater opfert, von der Frau berührt, die Butteropfer; nachdem er den Rest gegessen, giesst er heisses Wasser in kaltes, und spricht: „Mit heissem Wasser, o Vāy, komm herbei! unverkürzter, die Haare schneide!“ Bei dem Keçānta spricht er: „die Haare und den Bart.“ Dann wirft er in das Wasser ein Stück frischer Butter und ein Stück geschmolzener Butter oder geronnener Milch, nimmt etwas von dem Wasser und benetzt die rechte Locke, indem er spricht: „die von Savitṛi erzeugten himmlischen Wasser mögen deinen Körper setzen „zum langen Leben, zum Glanze.“¹⁾ Nachdem er mit dem Stachel eines Stachelschweines die Haare auseinander gestrichen, legt er drei Kuçāhalme dazwischen, indem er spricht: „O Kraut.“²⁾ Dann nimmt er das eiserne Messer mit den Worten: „Du bist heilbringend,“³⁾ und mit den Worten: „ich scheere“⁴⁾ schneidet er das Haar ab. „Mit welchem Messer der weise Savitṛi den König Soma, den Varuṇa schor, mit demselben scheeret, ihr Brāhmanas, diesen hier, lebenbringend, dass er bejahrtes Leibes werde.“ Mit diesem Spruche schneidet er die Kuçāhalme mit den Haaren ab, und wirft sie in ein Stück Ochsendünger, welches nördlich vom Feuer gehalten wird. Dies thut er noch zweimal stillschweigend. Das Benetzen u. s. w. thut er auch mit den beiden anderen Haarbüscheln; zuerst den hinteren Büschel mit dem Spruche: „Das dreifache Leben,“⁵⁾ dann den nördlichen (linken), mit dem Spruche: „Durch welchen Lobgesang „vieler Wind den Himmel erreicht, und lange nachher die Sonne, „mit diesem scheere ich dich zum Leben, zum Dasein, zum schönen Ruhme, zum Wohlsein.“ Dann umkreist er dreimal mit dem Messer das Haupt rechts herum; beim Keçānta auch das Gesicht, und spricht: „Wenn mit dem Messer, dem zierenden, dem schön „glänzenden, dem schneidenden, er schiebt, so schneide du (o „Messer) die Haare; nicht raube ihm Haupt und Leben!“ Beim Keçānta fügt er hinzu: „und Antlitz!“ Nachdem er mit dem Wasser den Kopf benetzt, giebt er dem Barbier das Messer, und spricht: „Ohne zu verwunden, schneide ab!“ Das Stehenlassen der Haare geschieht nach dem Gebrauche.⁶⁾ Das Stück

1) Vs. (Kāṇva) 3, 9, 3.

2) Vs. 4, 1, d.

3) Vs. 3, 63, a.

4) Vs. 3, 63, b.

5) Vs. 3, 62.

6) der Familie, indem die Nachkommen des Vasishṭha eine Locke rechts tragen, die des Atri und Kaçyapa eine Locke rechts und eine links, die des Angiras fünf Locken, die des Bhṛigu gar keine Locke stehen lassen. Kām: deva paddhati. — Roth, Zur Litt. S. 120.

Dünger mit den Haaren legt er bedeckt in einen Kuhstall oder in einen Pfuhl oder in die Nähe von Wasser. Dann giebt er dem Lehrer den Opferlohn, beim Keçānta eine Kuh. Ein Jahr nach dem Keçānta muss der Schüler Keuschheit bewahren und sich nicht scheeren, oder zwölf Tage oder sechs Tage oder wenigstens drei Tage.

2. Den achtjährigen Brāhmaṇa soll er einführen, oder im achten Jahre nach der Empfängniss; den eilfjährigen Königlichen, den zwölfjährigen Vaiçya, oder wie es in jeder Familie gebräuchlich ist (Y. I, 14). Brāhmaṇas soll er speisen. Den Knaben mit geschorenem Haupte, geschmückt, führen sie herbei, und nachdem er ihn westlich vom Feuer gestellt, lässt er ihn sprechen: „Ich bin zum Brahmacarya gekommen,“ und: „Ich will Brahmacārīn sein.“ Dann lässt er ihn ein Kleid anziehen, indem er spricht: „In welcher Weise Brihaspati dem Indra das unsterbliche „Kleid anzog, in der Weise ziehe ich es dir an, zum Leben, „zum langen Leben, zur Kraft, zum Ruhme.“ Er bindet ihm den Gürtel um (indem der Knabe spricht): „Dieser Gürtel, welcher den Tadel von mir entfernt, und reinen Glanz verleiht, „gelangte zu mir, dem Aus- und Einathmen Stärke gewährend, „schwesterlich, leuchtend, glücklich.“ Oder: „Ein Jüngling in „schönem Gewande, geschmückt, ist gekommen; er ist herrlich, „wenn er geboren wird; ihn führen weise Seher aufwärts, wohlge- „sinnte, welche mit dem Geiste die Götter ehren.“¹⁾ Oder stillschweigend. Er giebt ihm den Stab; den nimmt er und spricht: „Der „Stab, welcher mir zufiel, im Luftraume geboren, auf der Erde, „den nehme ich wieder zum Leben, zur Göttlichkeit, zum Gottes- „glanze.“ Nach einigen (nimmt er ihn) wie bei der Weihe (zum Somaopfer d. h. stillschweigend), weil es heisst: „Zum langen Opfer „geht der (welcher zum Brahmacarya kommt).“ Dann füllt er ihm die Hand mit Wasser und spricht die drei Verse: „Ihr, o Wasser“ (Vs. 11, 50—52). Dann heisst er ihn die Sonne ansehen, indem der Knabe spricht: „Jenes Auge“ (Vs. 36, 24). Dann berührt er über die rechte Schulter sein Herz und spricht: „In mein Gelübde „lege ich dein Herz.“ Dann nimmt er seine rechte Hand und spricht: „Wie heisst du?“ Jener antwortet: „Ich heisse N. N. „Verehrter!“ Dann spricht er zu ihm: „Wessen Brahmacārīn bist „du?“ „Deiner.“ Nachdem der Knabe so gesagt, spricht der Lehrer: „Indra's Brahmacārīn bist du, Agni ist dein Lehrer, N. N.“ Dann übergiebt er ihn den Wesen: „Dem Prajāpati übergebe ich „dich, der leuchtenden Sonne übergebe ich dich, den Wassern, „den Kräutern übergebe ich dich, dem Himmel und der Erde „übergebe ich dich, allen Wesen übergebe ich dich zur Unver- „letztheit.“

1) Pāraskara's Text und die beiden Paddhatis haben „devayantas“. Jayaraṃa hat „vedayantas“, welches er „vedārtham jāpayantas“ erklärt.

3. Der Knabe geht rechts um das Feuer und setzt sich. Nachdem der Lehrer, von ihm berührt, die Butteropfer geopfert, und den Rest gegessen, belehrt er ihn: „Du bist Brahmācārin, „schlürfe Wasser, vollziehe die Handlung, schlafe nicht bei Tage, „hemme die Rede, lege das Holz an, schlürfe Wasser.“ Dann sagt er ihm die Sāvitrī vor, nördlich vom Feuer, während der Knabe nach Westen gerichtet sitzt, nahe vor dem Lehrer, ihn ansieht und von ihm angesehen wird. Einige sagen: südlich, indem er steht oder sitzt. (Er spricht ihm die Sāvitrī vor, zuerst) in Pādas (Viertelversen), dann in Halbversen und zum dritten Male die ganze, indem er sie zugleich mit ihm hersagt; in einem Jahre, oder in sechs Monaten, in vier und zwanzig Tagen, in zwölf Tagen, in sechs Tagen oder in drei Tagen. Einem Brāhmaṇa sage er die Gāyatrī sogleich vor, dann: „der Brāhmaṇa ist Feuerentsprossen,“ heisst es in der Ṛuti. Die Trishṭubh dem Königlichen, die Jagatī dem Vaiçya, oder allen die Gāyatrī¹⁾).

Ich fahre fort in der kurzen Inhaltsangabe des Folgenden.

4. Der Brahmācārin hat nun selbst das Opferfeuer anzuzünden. Dann geht er umher und bittet um Speise. Der Brāhmaṇa stellt in seiner Bitte das Wort bhavat zu Anfang, der Rājanya in die Mitte, der Vaiçya an das Ende (Y. 1, 30). Er erbittet sich die Speise von sechs oder zwölf oder mehreren Frauen, von welchen er keine Zurückweisung zu fürchten hat. Einige schreiben vor, dass er zuerst seine Mutter bitten soll (Ma. 2, 50). Die empfangene Speise übergiebt er seinem Lehrer (Y. 1, 27). Dann folgen noch verschiedene Gebete und Verbote, z. B. er soll Honig, Fleisch, Baden (in einem Flusse), das Sitzen auf einem Sessel, die Gesellschaft von Frauen, Unwahrheit und das Nehmen von Dingen, die ihm nicht gegeben werden, vermeiden (vgl. Y. 1, 33).

5. Vedakuschheit soll er acht und vierzig Jahre beobachten, oder zwölf Jahre für jeden Veda, welchen er liest, oder bis zum

1) Der Gebrauch von drei metrisch verschiedenen Sāvitrī bei den verschiedenen Kasten wird nur von Pāraskara und Čāṅkhāyana erwähnt; Āṣvalāyana und Gobhila kennen ihn nicht. Jayarāma und Vāsudeva (Paddhati zu Pāraskara) erwähnen nicht, welche Verse bei der Einweihung in die verschiedenen Kasten gebraucht werden. Nur Kāmadeva (Paddhati zu Pāraskara), Nārāyaṇa (Commentar zu Čāṅkhāyana) und Rāmacandra (Paddhati zu Čāṅkhāyana) bezeichnen die einzelnen Verse nach ihren Anfangsworten folgendermassen:

1) Die Gāyatrī ist der bekannte Vers: tat savitur vareṇyam.

2) Die Trishṭubh ist nach Kāmadeva: deva savitar. VS. 9, 1.

nach Nārāyaṇa und Rāmacandra: A krishnena. RS. I, 35, 2.

3) Die Jagatī ist nach Kāmadeva: viçvā rāpāṇi. Nir. 12, 13. VS. 12, 3

nach Nārāyaṇa: hiraṇyapāṇiḥ savitā. RS. I, 35, 9.

nach Rāmacandra: abhi vṛitam. RS. I, 35, 4.

Die letzte Angabe beruht auf einem Irrthume, da der Vers Trishṭubh ist

Erfassen derselben (Y. 1, 36). — Kleider, Gürtel und Stäbe der verschiedenen Kasten. Ehrfurcht vor dem Lehrer (wie Ma. 2, 295—297). Die drei Arten von Gebädeten (*snātaka*), nämlich *Vidyā-snātaka*, *Vrata-snātaka* und *Vidyāvratā-snātaka* (Y. 1, 51). Der äusserste Termin der Aufnahme in die Kaste ist beim *Brāhmaṇa* das sechzehnte Jahr, beim *Rājanya* das zwei und zwanzigste, beim *Vaiśya* das vier und zwanzigste. Wer diesen Termin versäumt, ist ein *Patitasāvitṛka* (der die *Sāvitṛi* verloren hat); ein *Brāhmaṇa* soll ihn nicht in die Kaste aufnehmen, ihn nicht im Veda unterrichten, kein Opfer für ihn vollziehen und überhaupt nicht mit ihm verkehren. Ein Knabe, dessen Vater, Grossvater und Eltervater nicht in eine Kaste aufgenommen worden, darf aufgenommen werden, soll aber nicht unterrichtet werden. Diejenigen, welche vollständige Restitution wünschen, sollen das *Vratyastoma*-Opfer vollziehen (Y. 1, 38).

6. Nach Vollendung des Vedastudiums folgt, mit Erlaubniss des Guru, das Bad. Die Bestandtheile des Veda, deren Studium dem *Brahmacārin* obliegt, ehe er ein *Snātaka* werden darf, bezeichnet *Pāraskara* folgendermassen: 1) *Vidhi*, Vorschrift (Comm. *brāhmaṇa*), 2) *Vidheya*, anzuwendende Verse (Comm. *mantra*) und 3) *Tarka*, Discussion (Comm. *arthavāda*). Einige verlangen auch das Studium der sechs *Anga*. *Pāraskara* schreibt vor, dass der Veda nicht bloss der äusseren Form nach studirt sein soll (*na kalpamātre*, Comm. *na granthamātre 'dhigate snānārho bhavati*; *tasmād granthato 'rthataḥ cādhigamya snāyāt*). Wer dagegen des Opfers kundig ist (*yājñika*), dem ist das Bad zu gestatten (auch wenn er nicht den vollständigen Veda gründlich studirt hat). Dann folgt die ausführliche Beschreibung der Ceremonien des Bades.

7. Verschiedene Verbote (*yama*) für den *Snātaka* (vgl. Y. 1, 131—140). Er soll Tanz, Gesang und Musik meiden, nicht Nachts in ein anderes Dorf gehen, nicht laufen, nicht in Brunnen sehen, nicht auf Bäume klettern, nicht Früchte pflücken, nicht nackt baden, nicht auf unebenem Boden springen, nicht unwahr reden, nicht in die auf- oder untergehende Sonne sehen, nicht um Speise bitten. Wenn es regnet, soll er unbedeckt gehen und sprechen: „möge mir dieser Donner die Sünde vertreiben.“ Er soll sich nicht im Wasser spiegeln, nicht mit einer unbehaarten oder mannähnlichen Frau oder einem Zwitter scherzen. Eine schwangere Frau soll er *Vijanyā* nennen, ein Ichneumon (*nakula*) *Sakula*, einen Schädel (*kapāla*) *Bhagāla*, einen Regenbogen (*indrādhanus*) *Mauidhanus*, Perlenbogen. Eine säugende Kuh soll er keinem anzeigen, seine Nothdurft nicht auf einem Saathelde, auf nackter Erde, gehend oder stehend verrichten, kein gefärbtes Gewand tragen, sein Gelübde fest bewahren und gegen alle freundlich sein.

8. Dreitägiges Gelübde des Snātaka (wenn er eines der Verbote übertreten).

9. Die fünf grossen Opfer (Y. 1, 102).

10. Die Ceremonien, welche der Lehrer verrichten muss, wenn er mit seinen Schülern die Lesung der Veda beginnt (adhyāyopākarma. Y. 1, 142). Beim Unterrichte im Yajurveda sagt der Lehrer den Schülern die Anfangsworte der Adhyāyas vor, beim Rigveda die Anfangsworte der Maṇḍala (Pārask. pishimukhāni, Comm. maṇḍalādīni), beim Sāmaveda die Parvan¹). Am Schlusse der Stunde spricht der Lehrer zugleich mit den Schülern: „Möge dies Brahma (Comm. dieser Veda) mit uns allen sein, uns alle schützen, uns allen kräftig sein. Indra kennt das (Comm. möge uns das lehren), wodurch wir nicht hassen“²).

11. Aufzählung verschiedener Umstände, während welcher kein Unterricht statt finden darf (anadhyāya, Y. 1, 144—151). Der Unterricht soll sechstehalb oder siebentehalb Monate dauern.

12. Schluss des Unterrichts (adhyāyotsarga) im Monate Pausa³). Lehrer und Schüler gehen an ein Wasser, und bringen eine Spende (tarpayeyus) an die Götter, die Metra, die Vedas, die Rishis, die alten Lehrer (purāṇacārya), die Gandharvas, die anderen Lehrer (itarācārya), das Jahr mit seinen Theilen, die Väter und die eigenen Lehrer.

13. Die Zubereitung des Pfluges (lāṅgalayojana), das Pflügen des Ackers und Säen von Reis und Gerste.

14. Das Āraṇyākarma, um die Schlangen von dem Hause abzuhalten. Opfer an die Beherrscher der Schlangen der Erde, des Aethers und des Himmels.

15. Das Opfer an Indra, beim Vollmond im Monate Bhādra (praṇsthāpadī).

16. Das Prishātaka-Opfer, beim Vollmond im Monate Āṣvina (āṣvayujī).

17. Das Opfer an Sītā. Wenn der Reis oder die Gerste reif ist, wird davon ein Opfer gebracht an Indra und seine Gattin Sītā, von welcher das Gedeihen aller vedischen und weltlichen Handlungen abhängt.

Drittes Capitel.

1. Das Essen von dem neuen Reis oder der Gerste (nava-prāṇa = navaçaryeṣṭi, Mn. 4, 26).

2—3. Die Aśṭakās und Anvaśṭakās (Mn. 4, 150).

1) S. Benfey's Einl. p. VI. VII.

2) Vgl. den ähnlich lautenden Schluss der Kāthaka-Upanishad, wo Çaṅkara die letzten Worte „mā vidvishāvahai“ so erklärt: „wir beide, Schüler und Lehrer, wollen keinen Hass auf einander werfen, wegen irgend eines Fehlers, den wir aus Unachtsamkeit im Lernen oder Lehren begangen haben.“

3) Y. 1, 143, wo meine Uebersetzung von utsarga zu verbessern ist.

4. Der Hausbau (çalākarma). Wenn er die Eckbalken aufrichtet, spricht er:

Ich richte empor diesen Nabel der Erde, des Reichthums Halt, den Mehrer der Schätze.

Hier erbaue ich ein festes Haus; es stehe in Sicherheit, Butter (ghṛta = sukha, Glück) träufelnd,

Reich an Pferden, Kühen, freundlicher Rede. Hebe dich empor zu grossem Wohlstande!

Dich soll anschreien das Kind, dich die Kühe, die milchenden, die brüllenden,

Dich der zarte Knabe, dich das Kalb mit seiner Hüterin,

Dich der umflossene Krug der Buttermilch, mit den Töpfen bei mir.

Als Gattin des Schutzes, grosse, wohlgekleidete, verleihe uns Reichthum, du schöne (Wohnung), und gute Kraft.

Mit Pferden, Kühen und Wasser möge, wie das Laub des Baumes, Unser Reichthum erfüllt werden, und ich, der ich hier glücklich wohne.

Wenn das Haus halb fertig ist, zündet er in der Mitte desselben ein Opferfeuer an; südlich von demselben lässt er den Brahman sitzen, nördlich stellt er einen Wasserkrug. Nachdem er ein Mahl über dem Feuer bereitet, geht er aus dem Hause und bittet, an der Thüre stehend, den Brahman um Erlaubniss einzutreten. Nachdem dieser dieselbe ertheilt, tritt er hinein mit den Worten: „Zur Wahrheit trete ich heran, zum Glücke trete ich heran.“ Dann bereitet er geschmolzene Butter, und opfert zuerst zwei Oblationen (an Agni) mit den Mantras: „Hier sei Freude“ u. s. w. (VS. 8, 51), und dann vier Oblationen an den Wohnungsherrn (Vāstoshpati) ¹⁾ mit folgenden Mantras:

Wohnungsherr! versprich uns, verleihe uns glücklichen Eingang und Gesundheit.

Um was wir dich bitten, darin sei uns gnädig. Verleihe uns Heil, dem Zweifüssigen und dem Vierfüßigen. Svāhā!

Wohnungsherr! sei unser Ausbreiter, Vermehrer des Reichthums durch Kühe und Pferde, o Herrscher!

Mögen wir unvergänglich sein in deiner Freundschaft. Wie ein Vater den Söhnen, so sei du uns gnädig. Svāhā!

Wohnungsherr! mögen wir in glücklicher Verbindung mit dir vereint sein, in spendender, in opfernder.

Schütze in Wohl und Wehe uns herrlich. Ihr (Indra's Genossen) schützet uns stets durch Segen. Svāhā!

Krankheitstödter! Wohnungsherr! der in alle Gestalten eingeht, Ein Glück spendender Freund sei uns. Svāhā! ²⁾

1) Nach dem Comm. ist Vāstoshpati eine Benennung des Indra. Er sagt: vāstoshpatir gopatir itidrāpanyāyāḥ. S. dagegen Roth zu Nir. 10, 17.

2) S. Nir. 10, 17 und Kuhn in Haupt's Zeitschr. f. D. Alterth. 6, 126.

Es folgen noch mehrere Gebete, welche in den Ecken des Hauses, so wie ausserhalb des Hauses an die Himmelsgegenden zu sprechen sind, und endlich Gebete beim Eintritt in das fertige Haus.

5. Dann gräbt er in der nordöstlichen Ecke des Hauses eine Grube, und setzt in dieselbe ein Wassergefäss (*maṇika*), welches unter anderen bei dem Bhūtayajna (2, 9) gebraucht wird.

6. Mittel gegen Kopfschmerzen. Man streicht dem Kranken die Augenbrauen mit gewaschenen Händen, und spricht dazu: „Von den Augen, von den Ohren, vom Scheitel, vom Kinne, von der Stirne entferne ich diese Krankheit des Kopfes.“ Wenn der halbe Kopf schmerzt, so wird folgender Spruch gesagt: „Du zerspaltender, mit entstellten Augen, mit weissen Flügeln, von grossem Ruhme, und auch mit bunten Flügeln, möge der Kopf dieses Mannes nicht schmerzen“¹⁾.

7. Mittel einen ungehorsamen Diener zum Gehorsam zu bringen.

8. Das Thieropfer (*çūlagava*).

9. Die Freilassung eines Stieres (*vrishotsarga*), eine besonders verdienstliche Handlung, durch welche, nach Vāmadeva und Kāmadeva, irdische Güter und der Himmel erlangt werden. Pāraskara beschreibt nur die Ceremonien.

10. Die Wasserspende (*udakakarma*), sehr nahe mit Y. 3, 1, u. f. übereinstimmend. Wenn ein Kind unter zwei Jahren stirbt, so sind die Eltern einen Tag oder drei Tage unrein, die anderen Verwandten gar nicht. Der Körper soll nicht verbrannt, sondern nur begraben werden. Wenn einer stirbt, der über zwei Jahre alt ist, so sollen alle Verwandte ihm auf den Begräbnisplatz folgen. Einige schreiben vor, dass sie das Yama-Lied (*yamagātham*) singen, und die Yama-Hymne (*yamasūktam*) beten sollen. (So Y. 3, 1, 2.) Wenn der Verstorbene schon eingeweiht war (*upeta*, wie Y. 3, 2), so ist seine Bestattung ebenso, wie die Bestattung eines solchen, der ein Feuer unterhält. Wer schon das häusliche Feuer angezündet hat, der wird durch solches Feuer verbrannt; ein anderer aber durch weltliches Feuer und ohne Gebete. Die Verwandten fragen den Schwager oder einen anderen nahen Verwandten des Gestorbenen: „dürfen wir die Wasserspende bringen?“ Er antwortet: „thut es, aber nicht öfter“. Wenn aber der Verstorbene über hundert Jahre alt war, antwortet jener nur: „thut es“²⁾. Dann steigen die Verwandten bis zum siebenten oder zehnten Grade³⁾ in das Wasser. Von denen aber, welche mit dem Verstorbenen in demselben Dorfe wohnen, thun es alle, die sich einer

1) Pāraskara kennt also Kopfschmerz und Migraine, während Ctesias (15) sagt: *Ἰνδῶν οὐδὲς κεφαλαγῆ*.

2) Colebrooke, Ess. I, 159.

3) Pāraskara hat: *ā saptaṁāt puruṣhād daṣamād vā*. Yājñavalkya 3, 3 sagt: *saptamād daṣamād vāpi*, was die Mitāksharā erklärt: *saptamād divasād arvāk daṣamadivasād vā*, nach dem siebenten oder zehnten Tage.

Verwandschaft mit ihm erinnern. Sie tragen dabei nur ein Gewand, und hängen die Opferschnur über die rechte Schulter. Mit dem Ringfinger der linken Hand rühren sie das Wasser, und sprechen: „unsere Sünde werde gereinigt“¹⁾. Nach Süden blickend tauchen sie unter, und giessen für den Verstorbenen einmal Wasser aus mit der Hand, indem sie sprechen: „dies Wasser dir N. N.“ Wenn sie aus dem Wasser gestiegen, setzen sie sich auf den Rasen (çucan deçe çāḍvalavati) und ihre Begleiter trösten sie (apavadeyus wie Y. 3, 7). Dann gehen sie, ohne sich umzusehen, in einer Reihe, die Jüngsten voran, in das Dorf. An der Thüre des Hauses kauen sie Blätter des Picumanda (= nimba Y. 3, 12), spülen den Mund, nehmen Wasser, Feuer, Kuhmist, Senfkörner und Oel, treten auf einen Stein und gehen in das Haus (Y. 3, 13). Drei Tage schlafen sie auf dem Erdboden, Keuschheit beobachtend, verrichten keine Arbeit und lassen keine verrichten, und essen nur bei Tage gekaufte oder empfangene Speise, aber kein Fleisch (Y. 3, 16), nachdem sie dem Gestorbenen einen Kuchen (piṇḍa) dargebracht, und dabei, so wie beim Händewaschen, seinen Namen ausgesprochen. Dann stellen sie Wasser und Milch in einem irdenen Gefässe in die freie Luft (Y. 3, 17), und sprechen: „Gestorbener, hier bade!“ (Der Comm. fügt hinzu: „und dies trinke“.) Die durch den Leichnam verursachte Unreinheit dauert drei Nächte, nach anderen zehn Nächte (Y. 3, 18).

11. Das Thieropfer, welches einige für einen Verstorbenen vollziehen.

12. Die Busse des Brahmacārīn, welcher sein Gelübde gebrochen (avakīrṇi-prāyaścittam, Mn. 11, 118).

13. Sprüche beim Eintritt in den Gerichtshof (sabhāpraveçanam).

14. Sprüche beim Besteigen eines Wagens.

15. Sprüche bei verschiedenen Gelegenheiten: beim Besteigen eines Elephanten, Pferdes, Kameeles und Maulthieres; Spruch an die Landstrassen, wenn man reist, an einen Kreuzweg, einen Fluss, ein Schiff, einen Berg, einen Begräbnisplatz, einen Kuhstall. Fast alle diese Sprüche sind an Rudra gerichtet. Spruch, wenn einem der Wind den Zipfel des Kleides entgegenschlägt; an den Donner; wenn man einen Schakal heulen, einen Vogel singen hört (s. Weber's Ind. Stud. 2, 159, wo „lobe den Yama“ verdruckt ist, statt: „Bote des Yama“), wenn man den Baum erblickt, der als Zeichen eines Dorfes dient²⁾; wenn man ein Geschenk oder Reis oder eine andere Speise annimmt, und endlich ein Spruch, welcher täglich nach Beendigung des Vedalesens zu sprechen ist.

1) Nach Sāyana zu RS. I, 97, 1 würde zu übersetzen sein: „unsere Sünde werde bereuet“.

2) laxanyam vrikam, Comm. laxanyam prasiddham yatprasiddhyā grāma-syāpi prasiddhir bhavati.

Auszüge aus Saalebi's Buche der Stützen des sich Beziehenden und dessen worauf es sich bezieht.

Von

Freiherr v. Hammer-Purgstall.

Fortsetzung (s. Bd. VI. S. 505 ff.)

XXIII. Hauptstück. Von dem Kameele und was sich auf dasselbe bezieht. 504) *Die Rothen der Heerden*, die rothen Kameele, die geschätztesten und kostbarsten. So beschreibt Motenebbi herrliche Kameele als goldene, d. i. rothe. 505) *Das Gestöhne des Kameels*. Die Araber sagen: „Ich werde dieses oder jenes nicht thun, so lange das Kameel stöhnt,“ d. i. nimmer ¹⁾; ferner: „Stöhnender als das alte Kameelweiblein“, das stärker als die jüngern nach seinen Jungen stöhnt ²⁾. Das Kameel gilt dem Araber als Bild der Sehnsucht und Zärtlichkeit, aber auch als Bild der Hartherzigkeit und des Grolls. 506) *Die fremden Kameele*, welche, wenn der Herr der Kameele dieselben zur Tränke führt, fortgeprügelt werden; daher von denen, welche Unbilden zu ertragen haben. 507) *Die Waffen des Kameels* sind dessen Fettigkeit und Schönheit, weil die fetten und schönen Kameele mit grossen Beschwerden verschont bleiben. Nach Assmaai sagen die Araber: „Das Kameel hat seine Waffen und seinen Schild genommen“, wenn es so wohlbeleibt, dass man sich dasselbe zu melken oder zu schlachten scheut ³⁾. 508) *Der Tag des Kameels* ist der unter diesem Namen berühmte Schlachttag, wo Aïsche auf einem Kameele in die Schlacht zog, welche Ali gewann. Dachahif erzählt in seinem „Buch der Maulthiere“, dass eines Tags nach jener verlorenen Schlacht, als Unruhen zu Medina entstanden, Aïsche ihr Maulthier aufzusäumen befohlen und Ibn Ebi Aantik ihr geantwortet habe: „O Mutter der Rechtgläubigen! seit dem Tage des Kameels haben wir weiter nichts mit Maulthieren zu schaffen; möchtest du etwa, dass ein künftiger Schlachttag der des Maulthieres hiesse!“ 509) *Das Strahlen des Kameels*, von etwas Rückgängigem, weil das Kameel

1) Arabb. provv. II, p. 498, prov. 315; p. 501, prov. 322. F l.

2) Arabb. provv. I, p. 410, prov. 201; II, p. 498, prov. 315. F l.

3) Arabb. provv. I, p. 31, prov. 73. F l.

nach hinten strahlt ¹⁾. 510) *Die Heftigkeit des Kameels*, eigentlich der Biss desselben, denn man sagt: ssale 'l-dschemel, das Kameel hat gebissen ²⁾; wie vom Hunde adhdha 'l-kelb, zierlicher akara; so heisst es in der Ueberlieferung: „die Kenntniss hilft gegen das bissige Kameel (ssaul) und den bissigen Hund (akur)“. Dschahif, indem er die Eigenschaften aufzählt, welche der Mensch mit dem Thiere gemein hat, sagt, er habe vom Kameele das Bissige (ssaulet), den Groll und die Geduld. 511) *Das Naturkleid des Kameels*, die Haut worin das junge Kameel zur Welt kommt, wird von etwas Einzigem, aber auch von etwas höchst Drückendem und Beschwerlichem gesagt, — im ersten Sinne, weil nur das weibliche, nicht das männliche Kameel diese Haut hat ³⁾, im zweiten, weil das eben geworfene Kameeljunge sich in derselben angstvoll hin und her bewegt. So sagt der Dichter Lihjani:

Das weibliche Kameel wirft weg die Haut,
In der ihr Junges sich mit Angst bewegt.

Und der Dichter Nabigha:

Auf jedem Haltort werden sie von Kindern angefallen,
Die ungerdig thun wie das Kameel in seiner Haut.

512) *Die beiden Kniee des Kameels*, von zwei ganz gleichen und zusammenpassenden Dingen. So sagte Herim B. Kothba zu Aamir B. Thofeil (s. Bd. V, S. 191, Nr. 119) und zu Alkame B. Olase, denen er nicht gestatten wollte einen Ehrenwettstreit vor ihm als Schiedsrichter auszufechten:

Ihr seid die Kniee des Kameels,
Die sich zugleich zur Erde lassen ⁴⁾.

513) *Das Kameel Ssalih's* ist schon in den Hauptstücken von Gott und von den Propheten (Bd. V, S. 180, Nr. 16, u. S. 183, Nr. 49) vorgekommen. 514) *Die Pestbeulen des Kameels*, von der Pest überhaupt. Als Aamir B. Thofeil von einem vereitelten Versuche gegen das Leben des Propheten zurückkam, stieg er bei den Beni Selul B. Ssaaaa ab, wo ihn die Pest befiel. Da sagte er: „Beulen wie die Pestbeulen des Kameels, und dies in einem selulischen Zelte!“ als die zwei grässlichsten Dinge die Einem widerfahren können; und diese Worte wiederholend gab er den Geist auf. Dieselben sind seitdem sprichwörtlich geworden ⁵⁾. 515) *Das Brüllen des Kameels* bezieht sich auf das Gebrüll des in den Fel-

1) Arabb. provv. I, p. 456, prov. 105.

F1.

2) Arabb. provv. I, p. 745, prov. 102.

F1.

3) Arabb. provv. II, p. 801, prov. 2.

F1.

4) Arabb. provv. I, p. 402, prov. 172. II, p. 361, prov. 140; p. 861, prov. 56.

F1.

5) Arabb. provv. II, p. 172, prov. 7.

F1.

an eingeschlossenen Kameels des Propheten Ssalih und den damit verbundenen Untergang der Beni Themud, wird daher von gänzlicher Ausrottung gesagt. 516) *Das Kameel Hebennaka's*, dessen schon oben (Bd. V, S. 296, Nr. 180) als eines Erzdummen Erwähnung gethan worden ist. Wann sein Kameel von der Tränke zurückkehrte, liess er es wieder mit den anderen, die zur Tränke gingen, fortziehen, ohne es vorher auf die Weide zu führen ¹⁾. 517) *Die Last des Kameels Doheim*, welches die Köpfe der Söhne Sebban el-Sohli's trug; metonymisch für grosses Unglück (s. Bd. VI, S. 62, Nr. 344). So sagt ein Dichter:

Es lockt Saad sie zu sich in das Zelt,
(Er weiss es nicht) als den Ruin der Welt.

518) *Die Nase des Kameels* ist Dschaaffer B. Karii. Diesen Namen bekam er auf folgenden Anlass: sein Vater Karii hatte eines Tages ein Kameel geschlachtet und vertheilte dasselbe eben unter sein Harem, als Dschaaffer, noch Knabe, dazu kam und den Kopf des Kameels zu seiner Mutter hinzog, indem er auf die Nase (eines der besten Stücke, wie der Höcker) seine Hand legte; davon blieb ihm der Name, unter welchem ihn dann der Dichter Hothaiet lobte. Die Nase wird metonymisch für das Vorderste wie der Schweif für das Hinterste gebraucht. 519) *Das Tappen des blinden Kameels*, von allem Unsicheren und Schwankenden, weil das blinde Kameel unsicher auftritt. So sagt Soheir ²⁾:

Ich sah den Tod einher unsichern Schrittes wanken,
Den Einen rafft er weg, den Andern lässt er altern.

520) *Das Schlagen des Kameels das sich einen Dorn eingestossen*, und das dann mit dem vordern Fusse beständig nach der Stelle hinschlägt, wo der Dorn sitzt, um seiner los zu werden ³⁾. 521) *Das Kameel des Wasserträgers*, von einem Vielgeplagten. 522) *Der Gang der wassertragenden Kameele*, von Beschwerlichem und Gemeinem. Ein Sprichwort lautet: Niedriger als ein Tränkkameel (Sanijet) ⁴⁾. Der Dichter Thirimmah sagt:

Ein Stamm der niedriger als trinkende Kameele,
Dabei verachteter als Schuhs Sohle ist.

523) *Das Schiff der Wüste*, das Kameel, nach dem Koranverse (Sur. 36, V. 41): „Wir haben ihr Geschlecht reisen lassen auf befrachtetem Schiffe“, die Araber aber reisen in der Wüste auf Kameelen, deren Haut Schläuche, deren Fleisch Nahrung, deren Mist (als Feuerungsmittel) Holz, deren Preis Gold ist.

1) Arabb. provv. I, p. 272, prov. 29; p. 574, prov. 183. Fl.

2) Arnold's Septem Mo'allakât, p. 80, v. 49. Arabb. provv. I, p. 466. prov. 135. III, p. 908, prov. 22. Fl.

3) Arabb. provv. II, p. 427, prov. 63. Fl.

4) Arabb. provv. I, p. 510, prov. 48; p. 624, prov. 64. Fl.

XXIV. Hauptstück. Von Pferden und Mauleseln und dem was sich auf dieselben bezieht. 524) *Die Stirnhaare der Pferde*, von allem Grossen und Ehrenvollen. Ein Spruch sagt: „Ehre und Ruhm ist an die Stirnhaare der Pferde ¹⁾, Erniedrigung und Verachtung an die Schneidezähne der Rinder geknüpft“ ²⁾. 525) *Der eitle Stolz der Pferde*, d. i. ihrer Besitzer, welche sich damit brüsten und prahlen. Man sagt: „Die Pferde zum Prahlen, die Mäuler zum Laufen, die Kameele zum Lasttragen“. 526) *Der Lauf reifer Kameele* (Mofekkijat, zwei Jahre, nachdem sie gezahnt), von dem Manne in seiner vollen Kraft ³⁾. 527) *Der Lauf alter Kameele*, die nicht mehr dazu taugen; das Gegentheil des vorigen. 528) *Der Verschnetder des Chissaf*, metonymisch für einen Mann, der selbst Königen trotz, indem der Beduine, welchem der Hengst Chissaf gehörte, als ihn ein König zur Belegung seiner Kameelstuten darum ersuchen liess, denselben verschnitt ⁴⁾. 529) *Der Schebdif* (Rappe) *des Chosroes Perwif*, bekannt aus der Geschichte desselben, insbesondere aus seinem Liebeshandel mit Schirin. 530) *Der Eschkar* (Fuchs) *Merwan's*, des letzten der Chalifen aus dem Hause Omeije, durch Schönheit und Trefflichkeit nicht minder berühmt als der Schebdif des Königs Perwif. Merwan soll dieses herrliche Pferd um dreimal hundert tausend Dirhem gekauft haben. Der Eschkar Merwan's wird von allem Vortrefflichen und in seiner Art Einziges gesagt. Die alten Kundenerzähler melden, dass die Beni Omeije vier Einzige vor den Beni Abbas voraus hatten: einen Staatssecretär wie Abd-ol-Hamid ⁵⁾, einen Gebetausrufer wie Baalbek (?), einen Kameeltreiber wie Sellam, und einen Verschnittenen wie Kjewser. Nach dem Sturze des Hauses Omeije kam Eschkar in den Besitz Seffah's, des ersten Chalifen von den Beni Abbas, und trug den Jahja B. Deschaafer B. Temmam. 531) *Der Reiter des Schecken*, für einen tapferen Krieger. 532) *Die unheilbringende Natur des Dahis*, des Hengstes des Kais B. Soheir, des Königs der Beni Abs. Dieser Hengst gab Anlass zu dem vierzigjährigen Kriege zwischen den beiden blutsverwandten Stämmen Abs und Dhobjan ⁶⁾. 533) *Die Rennpferde*, von Concurrenten auf einer Laufbahn ⁷⁾. 534) *Das sich von der Schaar trennende Pferd*, von Einem der alle

1) Arabb. provv. II, p. 168, prov. 292, Burckhardt's Arab. Sprichwörter, deutsch v. Kirman, S. 193, Nr. 453, vgl. m. Caussin's Gramm. arabe-vulg., 1. Ausg., in den Lesestücken, S. 171, Z. 1. Fl.

2) Vgl. Arabb. provv. I, p. 518, prov. 82. Fl.

3) Arabb. provv. I, p. 277, prov. 1 u. 2. Fl.

4) Arabb. provv. I, p. 323, prov. 151. Fl.

5) Ibn Challikân ed. Wüstenf. Nr. 174. Vgl. Ztschr. Bd. VI, S. 48, Nr. 248. Fl.

6) Arabb. provv. I, p. 690, prov. 119; II, p. 275 ff., prov. 96. Fl.

7) Arabb. provv. II, p. 861, prov. 55. Fl.

Anderen weit zurücklässt, wie das den übrigen vorausrennende Pferd. 535) *Ein schlechter Hengst*, wer sich schlecht gegen seine Stammgenossen betragt, folglich in einem anderen Sinne als dem, welchen diese Metonymie im Deutschen hat. 536) *Das Maulthier Ebu Dolamet's*¹⁾, dessen Fehler und Missgestalt er in einer berühmten, vierzig Doppelverse langen Kassidet besang. Saalebi hat dieselbe ganz aufgenommen. 537) *Die Eigenschaften des Maulthiers*. Der Araber hat nicht, wie der Franzose in seinem: *entêté comme un mulet*, den Eigensinn und die Störrigkeit, sondern die Ungleichheit und Veränderlichkeit im Wesen des Maulthiers in's Auge gefasst. So sagt der Dichter Ibn Chafin el-Bahili:

Veränderlich bist du in Liebe für den Mann,
Ziehst jeden Tag, wie's Maul, ein neu Benehmen an.

Bohtori in einer Satyre auf die Weiber:

Sie sind geschmückt und schön und, vom Gesichte weiss.
Doch hässlicher Natur, die schwarz, so viel ich weiss;
Des Maulthiers Eigenschaften wohnen ihnen bei,
Indem ihr schwanker Sinn mit jedem Tage neu.

XXV. Hauptstück. Von dem was sich auf den Esel bezieht. 538) *Der Esel Ebu'l-Hodheil's*, von einem unbedeutenden Dinge, von dem Jemand zu einem grossen Manne und von dem dieser selbst spricht. Ebu'l-Hodheil ward eines Tages, als er vor dem Chalifen Mamun erschien, von demselben zu Tische geladen. Als die Speisen schon aufgetragen waren, sagte Ebu'l-Hodheil: „O Fürst der Gläubigen, Gott schämt sich nicht dessen, was meinem Sklaven und meinem Esel, die vor der Thür, gebührt.“ „„Du hast Recht, Ebu'l-Hodheil!““, sagte Mamun, und befahl dem Kämmerer für den Sklaven und den Esel Ebu'l-Hodheil's zu sorgen. Dasselbe that Ebu'l-Hodheil einmal am Tische des Chalifen Motassim, welcher gleichen Befehl erteilte. „Sieh doch, o Fürst der Gläubigen!“ sagte Ebu Daud²⁾, „den Stolz dieses Mannes, der sich nicht scheut, dich mit seinem Sklaven und seinem Esel zu behelligen!“³⁾ 539) *Die beiden Esel des Ibaditen*, von zwei gleich schlechten Dingen. Man fragte einen

1) Arabh. provv. I, p. 416, prov. 229. *de Sacy's Hariri p. fo., l. 2, m.*
d. Anm. Ueber die Person des Abū-Dulāma s. *Wüstenfeld's Ibn Challikān.*
Nr. 177r. Fl.

2) Vielmehr Ibn Abi Duād. Fl.

3) Aus dieser Zusammenstellung Abu'l-Hudail's und „Ebu Daud's“ scheint mit Gewissheit hervorzugehen, dass der erste der mu'tazilitische Hauptlehrer Abu'l-Hudail Muhammad al-'Allāf (*Wüstenfeld's Ibn Challikān* Nr. 17v, *Weil's Gesch. d. Chalif. II, S. 107 u. 282, Anm. 3, Schahrastani übers. v. Haarbrücker, S. 48 ff.*), der zweite der ebenfalls mu'tazilitische Oberrichter Ahmad Ibn Abi Duād ist (s. *Ztschr. Bd. VI, S. 49, Nr. 256. Weil's Gesch. d. Chalif. II, S. 261 u. 262, 352, wo statt Duād ebenfalls „Dawud“ steht.* Fl.

Mann vom Stamme Ibad: „Welcher von deinen beiden Eseln ist schlechter?“ Erst auf einen, dann auf den anderen deutend, sagte er: „Erst dieser, dann dieser“¹⁾. Der Dichter Rakaschi, der einst als Schiedsrichter aufgerufen ward, um zu entscheiden, welches Handwerk niedriger, das eines Auskehrers oder das eines Bäckers, antwortete:

Ich spreche wie Ibadi von den Eseln:
Der eine und der andere ist schlecht.

540) *Der Esel der Nöthen*, von Einem der sich zu Allem hergeben und brauchen lassen muss²⁾. 541) *Der Esel des Thaijab*³⁾. Thaijab ist der Name eines Wasserträgers, dessen Esel dem Dichter Ebu Olalet el-Machfumi eben so vielen Stoff zu Witzen und Vergleichen gab, als dem Dichter Hamduni das Schaf Saaid's. Ebu Olalet beschrieb die Schwäche und Elendigkeit dieses Esels in zwanzig Bruchstücken, welche Hamfa von Issfahan in seinem Buche possenhafter Gedichte in alphabetischer Ordnung aufgenommen. Mohammed B. Daud B. el-Dacherrah erzählt aus dem Munde Dschaafers, des Gefährten 'Thaijab's, dass Thaijab eine Woche nach seinem Esel und Ebu Olalet eine Woche nach Thaijab gestorben sei. Der Esel Thaijab's ward zum Sprichworte, wie das Maul Ebu Dolamet's (Nr. 536), der Thailesan Ibn Harb's und das Schaf Saaid's (Ztschr. Bd. VI, S. 53, Nr. 273). Saalebi giebt von den Witzen Ebu Olalet's was Ebu Ann in seinem „Buch der Vergleichen“ davon aufgenommen, ein Seitenstück zur Kassidet Ebu Dolamet's auf sein Maulthier. 542) *Der Esel Kabdan's*, d. h. der Kellersesel (die Assel), von dem Niedrigsten, Verächtlichsten⁴⁾. 543) *Der Esel Ebu Seijare's* ist eine Metonymie für sicheren Gang; ein Sprichwort lautet: Sicherer und verlässlicher als der Esel Ebu Seijare's⁵⁾. Ebu Seijare ist der Vorname Omeilet⁶⁾ Ben Chalid's, dessen schwarzer Esel vierzig Jahre lang die Pilger von Mosdelife nach Mina trug, wobei sein Herr immer schrie: „Macht Platz dem Esel Seijare's!“ und Lieder dazu sang. Die beiden Dichter Fadhl Ben Isa er-Rakaschi und Chalid Ben Ssafwan zogen zu ihren Ritten den Esel dem Gaule vor und nahmen sich in dem Preise des ersten den Ebu Seijare zum Muster. 544) *Die Zähne des Esels*, von dem was einander gleich und nicht zu unterscheiden, die arabische Metonymie für Gleich-

1) Arabb. provv. II, p. 369, prov. 171.

F1.

2) Arabb. provv. I, p. 231, prov. 65; II, p. 883, prov. 129.

F1.

3) Arabb. provv. I, p. 416, prov. 229.

F1.

4) Arabb. provv. I, p. 511, prov. 49.

F1.

5) Arabb. provv. I, p. 739, prov. 86.

F1.

6) So auch Maidani s. a. O. Der türk. Kâmûs dagegen unter *ابو سياره* hat *عميرة*. F1.

heit ¹⁾. 545) *Der Durst des Esels*, von etwas sehr kurze Zeit Dauerndem, weil der Esel, im Gegensatze zum Kameel, den Durst nicht über einen Tag aushalten kann ²⁾; daher metonymisch für sehr kurze noch übrige Zeit des Lebens. 546) *Die Geduld des Esels*, d. i. grosse ³⁾. „Von wem“, fragte man den Büsürdschmih, den weisen Welir Nuschirwans, „hast du Alles was du weisst gelernt?“ Er antwortete: „das frühe Aufstehen vom Rahn ⁴⁾, die Geduld vom Esel“ ⁵⁾. 547) *Das Kind des Esels*, das seinem Vater ähnlich, im Gegensatze zum Maul, das weder seinem Vater noch seiner Mutter gleich sieht ⁶⁾. 548) *Der Schweif des Esels*, von dem was nicht mehr und nicht minder wird ⁷⁾. 549) *Das Jahr des Esels* ist das hundertste jeder Aera; von dem Esel Ofeir's (d. i. Efdra's), den nach einer Sage, deren auch im Koran (Sur. 2, V. 261) Erwähnung geschieht, Gott nach hundert Jahren mit seinem Herrn wieder zum Leben erweckte. Von dieser Metonymie hat auch Merwan, der letzte der Beni Omeijs, seinen Beinamen ⁸⁾, weil mit dem Anfange seiner Regierung hundert Jahre seit der Gründung der Herrschaft der Beni Omeije verfloßen waren. Der Philolog und Geschichtschreiber Othi, dem ein alter Esel zum Geschenke gemacht wurde, sagte von demselben, dass er vor dem Jahre des Esels geboren sei. 550) *Die Wölle des Esels*, von dem was unmöglich oder schwer zu finden ist. So sagt man auch: Schwerer zu finden als *die Wölle des Hundes* (s. unten Nr. 602). 551) *Die beiden Lastsäulen des Esels*, von zwei Dingen die so gleich sind wie die beiden Kniee des Kameels (Nr. 512).

XXVI. Hauptstück. Von dem, was sich auf Kühe und Schafe bezieht. 552) *Die Kuh der Kinder Israel*, von einem Gegenstande des Streitens und Haders (s. Sur. 2, V. 63 ff.). 553) *Der Knöchel der Kuh* ist der Beiname Mohammed B. Ahmed B. Isa el-Haschimi's. 554) *Die Zunge des Stiers* heisst nicht nur die Pflanze welche auch die Griechen *βούλωσσον* nennen, sondern auch eine grobe und dicke Zunge. Der Dichter Sauli gab in einer Satyre diesen Spitznamen dem Mohammed B. Ahmed B. el-Hosein B. Harb. 555) *Das Schaf Saaid's*, das schon mehrmal erwähnte (Nr. 541), der Gegenstand vieler Anspielungen und Witze, als ein mageres und armseliges Schaf. 556) *Das Schaf*

1) Arabb. provv. I, p. 602, prov. 9.

Fl.

2) Arabb. provv. II, p. 290, prov. 123.

Fl.

3) Arabb. provv. I, p. 748, prov. 112.

Fl.

4) Arabb. provv. I, p. 202, prov. 176.

Fl.

5) Arabb. provv. I, p. 748, prov. 112.

Fl.

6) Arabb. provv. I, p. 454, prov. 100.

Fl.

7) Arabb. provv. II, p. 398, prov. 294.

Fl.

8) *جمل الجار* und *جمل الجار*, Abulf. Ann. musul. I, p. 488 und 484. Bei Elmakin Hist. sarac. p. 89 ist diese Benennung anders gedeutet. Vgl. Abul-mahasin ed. Juyeboll, I, p. 130v u. 130a.

Fl.

Eschaab's, von einem Gierigen. Man fragte den Eschaab, ob er einen Gierigern kenne als sich selbst ¹⁾? Er antwortete, sein Schaf sei noch gieriger als er, denn es habe von der Terrasse des Daches nach dem Regenbogen aufgeschaut, habe denselben erreichen wollen und sei darüber hinuntergestürzt. Ibn-ol-Hadschadschadsch spielt darauf an in einer Kassidet auf den Tod eines Weibes, die sich von der Terrasse zu Tode gefallen hatte. 557) *Der Bock der Beni Hmman*, metonymisch für Geilheit ²⁾. 558) *Der Bart des Bocks*, von einem langen Barte. 559) *Der Gestank des Bocks*, für den Moschus und die Schminke Ghalijet, womit sich die Weiber schminken. 560) *Ein den Bock Melkender*, von Einem der nicht zu Erlangendes wünscht ³⁾. 561) *Der Fars der Ziege*, von einem verächtlichen, nichtwerthen Dinge. Als Ibn Dschormuf den Kopf des erschlagenen Sobeir Ibn-ol-Awwam dem Ali brachte, sagte dieser: „Dich lohne dafür das Höllenfeuer!“ Du improvisierte Ibn Dschormuf Verse, in welchen die obige Metonymie vorkommt ⁴⁾. 562) *Der Tag der Ziege*, der verhängnissvolle; von der Ziege hergenommen, welche geschlachtet werden sollte; als sich aber kein Messer dazu vorfand; eines mit den Füßen aus der Erde ausscharfte ⁵⁾. 563) *Die Verächtlichkeit der Zwergschafe*. Ein Dichter sagte in Bezug auf die Beni Temim: „Wenn ihr Wasser wäret, würdet ihr Schaum, wenn Fleisch, Knorpel, wenn Wolle, ihr Auswurf, wenn Schafe, eine Zwergart sein“ ⁶⁾.

XXVII. Hauptstück. Von dem Löwen und was sich auf ihn bezieht. 564) *Der Löwe Gottes*, Metonymie für Ali, ist schon oben (Bd. V, S. 180, Nr. 7) vorgekommen. 565) *Der Löwe der Schlucht* (Irriset). Eine gewöhnliche arabische Redensart: Tapferer als der Löwe der Schlucht ⁷⁾. 566) *Der Löwe der Löwengrube* (Ihrrin). Ebu Amru und Assmaai sind verschiedener Meinung über den wahren Sinn dieser Metonymie, indem jener darunter den Löwen, dieser aber eine Art von Chamäleon oder Eidechse versteht, welche mit dem Schwefel sticht ⁸⁾. 567) *Der Löwe des Walddickichts*, von einem Tapferen, wie der Löwe der Schlucht und der Löwengrube. 568) *Die Kühnheit des Löwen*, die erste der zehn Eigenschaften, welche, wie Ebu'l-Hasan

1) Arabb. provv. II, p. 50, prov. 71, und Ztschr. Bd. V, S. 297, Nr. 184. Fl.

2) Arabb. provv. II, p. 189, prov. 54; p. 292, prov. 131. Fl.

3) Vgl. Virgil, Buc. III, 91:
Atque idem jungat vulpes et mulgeat hircos. Fl.

4) Weil's Gesch. d. Chalf. I, S. 211. Fl.

5) Wird auch von einem Schafe erzählt, Arabb. provv. I, p. 341, prov. 5. Vgl. II, p. 359, prov. 132. Fl.

6) Arabb. provv. I, p. 513, prov. 56. Fl.

7) Arabb. provv. I, p. 705, prov. 161. Fl.

8) Arabb. provv. I, p. 691, prov. 121; p. 748, prov. 111. Fl.

Meda'ini sagt, die Türken von ihrem Anführer forderten, nämlich: die Kühnheit des Löwen, die Verstecktheit des Wolfs, die List des Fuchses, den Ungestüm des Schweines, die Geduld des Hundes, die Sanftheit der Henne, die Freigebigkeit des Hahns, die Vorsicht des Raben, die Wachsamkeit des Kranichs und die Leitungskunde der Taube. 569) *Die Schlucht des Löwen*, für einen unzugänglichen Ort. 570) *Das Gebrüll des Löwen*, von Drohungen der Grossen ¹⁾. 571) *Das Verschneiden des Löwen*, von etwas sehr Gewagtem ²⁾. 572) *Der Reiter des Löwen*, von Einem der gefürchtet wird, sich aber zugleich selbst fürchtet. 573) *Die Krankheit des Löwen*, das Fieber, mit welchem derselbe oft behaftet, so zwar, dass Einige behaupten, er sei niemals davon frei. 574) *Der Hauch des Löwen*, für stinkenden Odem, was auch von dem des Ssagr-Falken gilt. So sagt ein Dichter:

Statthalter in Ahwaf ist Bischer's Sohn Daud,
Mit Bocksbart, Adlernas' und Falken-Löwenodem ³⁾.

575) *Die Gier des Löwen*, der Alles in grossen Stücken verschlingt. 576) *Der Rachen des Löwen*, von etwas Gefahr Drohendem. 577) *Die Klaue des Löwen*. Ebu Ameisel küsste dem Abdallah B. Thahir die Hand. Dieser sagte: „Dein Schnurrbart hat meine Hand gerieben“. „„Lass es gut sein, Emir!““ entgegnete Ebu Ameisel, „„die Borsten des Igels verletzen nicht die Klaue des Löwen.““ 578) *Der Empfang des Löwen*, für unguädigen Empfang von Seiten eines Mächtigen. 579) *Der Sprung des Löwen*, von heftigem Anfall.

XXVIII. Hauptstück. Von dem Wolfe und was sich auf denselben bezieht. 580) *Der Wolf Ohban's*. Dies ist Ohban B. Aus es-Solemi, mit welchem ein Wolf gesprochen haben soll. Diese altarabische Sage wurde, laut der Ueberlieferung, von dem Propheten bestätigt, und die Söhne Ohban's hiessen in der Folge die Söhne dessen, mit dem der Wolf gesprochen. 581) *Der Wolf von el-Ghadha*, eine Baumart, welche die schlimmsten Wölfe birgt ⁴⁾. Aehnlich sagt man: *die Gafelle von Holle*, *der Bock von er-Reblet*, *der Hase von el-Chollet*, *die Eidechse von es-Siha*, *der Igel von Barka*, *der Satan von el-Hamatha* ⁵⁾. Dschahil sagt, der gemeinschaftliche Grund aller dieser Redensarten sei die eigenthümliche Einwirkung der Oertlichkeit und der dadurch bedingten Nahrung auf die Beschaffenheit ihrer Bewohner. So müsse z. B. auch jeder nach Tibet Kommende fröhlich auf-lachen; wer sich in Ahwaf aufhalte, schärfe seine Untersuchungs-

1) Arabb. provv. II, p. 508, prov. 333.

Fl.

2) Arabb. provv. I, p. 324, prov. 153.

Fl.

3) Arabb. provv. I, p. 454, prov. 102.

Fl.

4) Arabb. provv. I, p. 463, prov. 125; p. 499, prov. 8, Anmerk.; p. 601, prov. 24.

Fl.

5) Arabb. provv. I, p. 464, prov. 125, Anmerk.

Fl.

und Beobachtungsgabe; wer zu Mossul wohne, werde physisch stärker, u. s. w. 582) *Der Wolf des Hinterhalts*, der niederträchtigste der Wölfe, so wie die Füchse des Hinterhalts die schlechtesten der Füchse. 583) *Die Krankheit des Wolfs* ist der Hunger. Eine gewöhnliche arabische Verwünschungsformel lautet: „Gott schlage ihn mit der Krankheit des Wolfs!“ d. i. lasse ihn immer Hunger leiden ¹⁾. Der Wolf und der Löwe gelten beide für heisshungrig, mit dem Unterschiede, dass der Löwe den Hunger ertragen und sich des Fressens enthalten kann, der Wolf aber nicht. 584) *Das Gemüse des Wolfs* ist das Fleisch. 585) *Die Schändlichkeit des Wolfs*, indem einer den anderen, sobald derselbe verwundet, auffrisst ²⁾. 586) *Die Leichtköpfigkeit des Wolfes*, d. i. sein leichter Schlaf, indem er immer nur halb schläft, um den Augenblick des Beutemachens nicht zu versäumen ³⁾. 587) *Die Grausamkeit und Ungerechtigkeit des Wolfs*, sprichwörtlich ⁴⁾, wie 588) *Die Feindschaft des Wolfs*, eine dauernde, unversöhnliche ⁵⁾. 589) *Der Wolf als Hirte*, wie im Deutschen ⁶⁾. 590) *Die Verstecktheit des Wolfs*, indem er seine Beute stets aus einem Verstecke überfällt. 591) *Die Dummheit der Wölfe*, welche oft die Jungen der Hyäne für ihre eigenen säugt, wie der Strauss die Eier anderer für die seinen ausbrütet.

XXIX. Hauptstück. Von dem Hunde und was sich auf denselben bezieht. 592) *Der Hund Gottes*, für Ali, ist schon oben (Bd. V, S. 180, Nr. 10) vorgekommen. 593) *Der Hund der Siebenschläfer*, von einem unzertrennlichen Begleiter. (Aehnlich sagt man zu Paris: comme St. Roch et son chien.) 594) *Der Hund Thasm's*, von einem Undankbaren; weil ein Hund der Beni Thasm, welchen sein Herr gross gezogen, diesen zerriss ⁷⁾. 595) *Die Hündin der Haumal*, von grossem Hunger, nach dem Sprichwort: Hungriger als die Hündin der Haumal ⁸⁾. Diese Frau liess ihre Hündin hungern, damit sie um so sicherer des Nachts belle, bis das Thier vor Hunger seinen eigenen Schweif abfrass. 596) *Die Hunde der Menschen*, die Niedrigen und Thörichten. 597) *Die Hunde des Feuers* (der Hölle) sind nach Dschahif die Empörer gegen Ali (Chawaridsch). 598) *Der Hund der Begleitung*, von einem Menschen zweiten Ranges in der Gesellschaft. 599) *Der Hund des Hüters*, von Mangelhaftem, das sich an Mangelhaftes anschliesst. 600) *Der Abwehrer der*

1) Arabb. provv. I, p. 330, prov. 173; p. 520, prov. 4. F1.

2) Arabb. provv. II, p. 153, prov. 233. F1.

3) Arabb. provv. I, p. 456, prov. 108. F1.

4) Arabb. provv. II, p. 66, prov. 23. F1.

5) Arabb. provv. II, p. 151, prov. 226. F1.

6) Arabb. provv. II, p. 66, prov. 23, Anm. F1.

7) Arabb. provv. I, p. 610, prov. 25. F1.

8) Arabb. provv. I, p. 329, prov. 170; p. 699, prov. 134. F1.

Hunde, der Stock oder der Schuh, mit welchem man dieselben verjagt und abwehrt. 601) *Der Schlummer des Hundes*, dessen Wachsamkeit ihn nicht fest schlafen lässt. 602) *Die Wolle des Hundes*, von dem was unmöglich zu finden (Nr. 550), wie Vogelmilch und Mückenmark ¹⁾. 603) *Der Wind des Hundes*, von allem Stinkenden. 604) *Der Geiz des Hundes*, der auch das, was er nicht fressen kann, für sich behalten möchte ²⁾. 605) *Die Gier des Hundes*; ein Sprichwort lautet: Gieriger als ein Hund auf Aas ³⁾. 606) *Die Vertraulichkeit des Hundes*. Der Hund ist vertraulicher als die Katze, indem sich jener an die Menschen, diese bloss an den Ort anschliesst. 607) *Die Abwaschung des Hundes*, die nur dazu dient, seinen Schmutz in desto grelleren Licht zu stellen. 608) *Die Hut des Hundes*, von einem Geizigen, der sein Geld verwahrt. 609) *Der Tödter des Hundes* ist Misman B. Seijar Eba Malik B. Misman ⁴⁾, welcher, von den Hunden eines empörten Stammes angebellt, einen derselben erschlug.

XXX. Hauptstück. Von anderen Thieren und dem was sich auf dieselben bezieht. 610) *Das Fell des Pardels*, von verstellter Freundschaft, welcher Feindschaft zum Grunde liegt ⁵⁾. Saalebi sagt, er habe eine Kassidet von Ebu Nasr Sehl B. el-Merfuban gesehen, mit folgendem Eingang:

Ich hat um Schonung, die das Schwierige bedeckt,
Mich hat die Qual der Welt mit Pardelfell bedeckt.

611) *Der Hintere des Pardels*, von einem unzugänglichen Dinge; daher das Sprichwort: Unzugänglicher als der Hintere des Pardels ⁶⁾. 612) *Der Sprung oder Anfall des Pardels*, für einen sehr heftigen. 613) *Der Schlaf des Luchses*, von einem sehr festen, im Gegensatz zum Schlummer des Hundes (Nr. 601). 614) *Die Verheerung der Hyäne*, wann dieselbe in Herden einfällt und schonungslos Alles abwürgt. 615) *Der der Hyäne Zuflucht Gewährende*, von Einem der für erzeugte Wohlthaten nur Undank

1) Arabb. provv. II, p. 169, prov. 271; p. 339, prov. 71. Fl.

2) Arabb. provv. I, p. 190, prov. 141. Fl.

3) Arabb. provv. I, p. 409, prov. 200. Fl.

4) Wüstenfeld's Ibn Coteiba, S. 117, Z. 4 ff. Fl.

5) Nach Andern wahrscheinlicher von offener Feindschaft, s. Arabb. provv. II, p. 417, prov. 34. Vgl. die Wörterbücher unter der 5. Form von نمر, und de Sacy's Comm. zu Hariri, 1. Ausg., S. 449. So sagt auch Zamakhshari im Kasâf zu Sura 37, V. 149: ولو قيل لأقلمهم وأدناهم فيك أنوثة

أو شكلك شكل النساء للبس لقائله جلد النمر ولا تقلبت جماليته

„Und hätte man zu dem Geringsten und Niedrigsten derselben (der heidnischen Araber) gesagt: „Du hast Weibernatur“, oder: „Du siehst aus wie ein Weib“, so würde er gegen den, der so gesagt, in ein Pardelfell gefahren seyn und das Innere seiner Augen würde sich verdreht haben.“ Fl.

6) Arabb. provv. II, p. 711, prov. 415. Fl.

einerndtet, nach der Fabel, dass Jemand eine Hyäne gross zog und trefflich nährte, nachher aber von ihr zerrissen ward ¹⁾. 616) *Die beiden Verfahrensweisen oder die Wahl der Hyäne*, von zwei Dingen deren eines so schlecht wie das andere, nach der Fabel, dass die Hyäne einem gefangenen Wolfe die Wahl frei stellte, entweder von ihr gefressen, oder — wieder von ihr gefressen zu werden ²⁾. 617) *Die Dummheit der Hyäne*, sprichwörtlich, nach der Jägermähre, dass der die Hyäne in ihr Lager Verfolgende immer laut sage: „Sie ist nicht da, sie ist nicht da!“ was die Hyäne glaube und sich fangen lasse. Nach einer anderen Sage verspricht er ihr dick aneinander hängende Heuschrecken, bis er sie gefangen ³⁾. 618) *Die Gier des Schweines*. Ibn-ol-Mokaschschaa sagt: „Ich lernte von jedem Thiere und nahm von jedem das Beste: vom Schweine die Gier nach dem was ihm nöthig und hilfreich, vom Hunde seine Hütertugend, von der Katze ihre gute Art sich einzuschmeicheln.“ 619) *Die Schändlichkeit des Schweines*. Dachahif sagt: „Wenn Unglauben und Heilverlust, Unrecht und Lüge verkörpert würden, könnten sie keine schändlichere Gestalt annehmen als die des Schweines.“ Hammad B. Aadschred verfasste eine Satyre gegen Beschasar B. Burd, in welcher er ihm alle Eigenschaften des Schweines beilegt. 620) *Der Witz des Fuchses*, seine List und Schlaueit. Saalebi führt einen Vers Tharafa's an, der vom Fuchse spricht, und eine Stelle aus einem Sendschreiben Saabi's, wo dieser eine Jagd beschreibt: der Wolf jagt den Fuchs, der Fuchs den Igel, der Igel die Schlange, die Schlange die Maus, die Maus das Ei des Huhns u. s. w. 621) *Die Jagd der Hyäne*, von dem was schwer zu erlangen und nichts werth. 622) *Die Hässlichkeit des Affen*. Man erzählt, dass der Dichter Beschasar sich über keinen der satyrischen Verse Hammad B. Aadschred's (Nr. 619) mehr geärgert als über den, in welchem er ihn blinder und hässlicher als einen Affen schalt. Einer der Chalifen, deren Hofarzt Bachtjeschuu, sagte zu einem seiner Vertrauten: „Bachtjeschuu hat in seinem Gesichte etwas vom Affen.“ „„Umgekehrt,““ antwortete der Vertraute: „„der Affe hat in seinem Gesichte etwas von Bachtjeschuu““. 623) *Das Erzählen des Affen*, von vielem Geschwätze, weil die Affen unter sich plaudern wie die Menschen. Der Dichter Ibn-or-Rumi sagte zum Grammatiker Achfesch:

Heil dir, Ebu 'l-Hasan! was kann dir fehlen,
Da du besitzt alle Trefflichkeit:
Vom Affen hast du ganz die Hässlichkeit,
Und nimmst es mit ihm auf auch im Erzählen.

1) Arabb. provv. II, p. 333, prov. 61.

Fl.

2) Arabb. provv. II, p. 388, prov. 237.

Fl.

3) Arabb. provv. I, p. 431, prov. 24.

Fl.

624) *Der Schenkel des Hasen*, von dem was klein und wenig. In einer Satyre auf Harire Bedr el-Ghadani heisst es:

Ich dachte mir, Ghadani sei ein Herr
So dick als wär' er ein Heuschreckenheer;
Doch tränket ihn gar leicht was Mücke trinkt im Rassen,
Und sättigt ihn gar leicht der Lauf von einem Hasen.

625) *Mekka's Gafelle*, von etwas ganz Gesichertem, wie die Gafellen im Gebiete Mekka's, wo nicht gejagt werden darf ¹⁾. So sagt der Dichter Abdallah B. Hasan B. Hosein in einer Beschreibung von Frauen:

Von täuschendem Gesicht, das euch enttäuscht sofort,
Gafellen Mekka's, die zu jagen ist verboten;
Im Laster sehen sie nur lindes Schmeichelwort,
Und Zoten horehen sie gleich kirchlichen Geboten.

626) *Eine beleibte Waldkuh*, metonymisch für schönes Weib; wobei vorzüglich auf die grossen Augen der Waldkuh Rücksicht genommen wird. 627) *Die Krankheit der Gafelle*, von steter Frische und Gesundheit, weil Gafellen niemals krank ²⁾. 628) *Das Auge der Gafelle*, von schönen Augen; so sagt Motenebbi:

Die Nacht kam schwarz, wie ein Gafellenaue,
Es ging der Schmerz wie Wein durch mein Gebein ³⁾.

XXXI. Hauptstück. Von dem was sich auf Katzen und Mäuse bezieht. 629) *Die Katze Abdallah's*, von dem was viel verspricht, aber sich nicht gut ausweist. So sagt Beschasar Ebu Mochalled:

Ich war des grossen Haufens Löw' so lang ich klein;
Seitdem ich gross, werd' ich von Niemandem begehr.

630) *Die Maus von Aarim*, von einem Schwachen der einen Star-ken überwältigt, wie die Maus von Aarim, welche so lange an dem berühmten Damme nagte, bis sie denselben durchgefressen und das Land vom ausbrechenden Wasser überschwemmt ward, wie es im Koran (Sur. 34, V. 15) heisst: Und wir sandten über sie die Fluth von Aarim. Chalid B. Saafwan, von Chalifen Mehdi gefragt, was er zu den Prahlerereien eines Jemners sage, der mit seinem Geburtslande gross that, antwortete: „Was soll ich sagen von Leuten, die entweder Leder gerben, oder gestreiften Zeug weben, oder Affen führen, oder hartmüulige Kameele reiten, — die von einer Maus ertränkt, von einem Weibe gelenkt, vom Wiedehopf geleitet werden?“ ⁴⁾ Etabehr

1) Arabb. provv. I, p. 134, prov. 418.

Fl.

2) Arabb. provv. I, p. 155, prov. 22; p. 748, prov. 114.

Fl.

3) Motenebbi, der grösste arabische Dichter. Wien 1828. S. 178.

4) Bezieht sich auf die Königin Bilkis und den Wiedehopf, der ihre Gr sandten zu Salomo führte.

Fl.

el-Chuarefmi sagt, indem er von dem Bestreben des Kämmerers Tasch, den Ebu'l-Hasan el-Mofemi zu tödten, spricht:

Es wundre euch nicht wenn ein Sperling Falken jagt,
Indem man Löwen auch mit Lämmern jagt,
Indem das Reich Homeir's zerstörte eine Maus,
Und eine Mücke ward Ruin von Kasan's Haus.

Das letzte bezieht sich auf die Mücke, welche dem Nimrod in die Nase fuhr und die Ursache seines Unterganges ward. 631) Die Moschusratte, welche Bisamgeruch um sich verbreitet. 632) Die Maus des Bisch (Napellus), welche Gift frisst ohne dass es ihr schadet. 633) Die Maus des Kameels ist eines mit der Bisamratte, indem sie denselben Geruch verbreitet. So sagt ein Dichter, der ein Kameel beschreibt:

Aus seinem Lager bricht die Moschusmaus hervor,
Wenn Glanz des Morgens steigt vom Firmament empor.

XXXII. Hauptstück: Von dem was sich auf die Eidechse, die Wüstenratte, den Igel und den Krebs bezieht. 634) Die Eidechse des harten Gesteins, weil sie in keinem anderen nistet, aus Furcht, dass die Steine niederrollen möchten ¹⁾. So sagt Koseijir:

Und wenn du willst, so sag' ihm unverhohlen:
Ich fand dich Felseneidechs so gestellt,
Wie die, so wohnt im festesten Gestein,
Von dem nicht leicht die Steine niederrollen.

635) Die Eidechse von es-Siba (Nr. 581), metonymisch nach Einigen für Stärke, nach Anderen für Niedrigkeit, nach Anderen für Fettigkeit. 636) Die Zehen der Eidechse, für etwas sehr Kurzes. So sagt man: Kürzer als die Zehen der Eidechse, wie man sagt: Kürzer als die Zehen des Katha, als die der Trappe ²⁾. Die Araber halten Gutes von einer langen und breiten, Schlechtes von einer kurzen und schmalen Hand, indem die erste Freigebigkeit, die zweite das Gegentheil anzeige. 637) Der Gang der Eidechse, vom Hin- und Herschiessen. 638) Die letzten Züge der Eidechse, für das Langwierigste, weil kein Thier so grosse Lebenskraft besitzt als die Eidechse und der Scarabäus, die, wenn man sie schon längst für todt hält, noch Lebenszeichen von sich geben ³⁾. 639) Die Tränke der Eidechse. Man sagt: Getränkter (d. i. weniger durstig) als die Eidechse, welche niemals säuft, indem sie, wenn sie durstig, sich bloss mit aufge-

1) Arabb. provv. I, p. 105, prov. 312. II, p. 13, prov. 40. Fl.

2) Arabb. provv. II, p. 295, prov. 140. Fl.

3) Arabb. provv. I, p. 394, prov. 159. II, p. 44 u. 45, prov. 55 u. 58. Fl.

sperrtem Maule gegen den Wind kehrt ¹⁾). Daher sagt man von einer unmöglichen Sache: das und das wird nicht geschehen, bis die Eidechse und der Fisch dieselbe Natur und dasselbe Bedürfniss haben werden ²⁾). 640) *Gefühlloser und undankbarer als die Eidechse*, welche ihre Jungen frisst ³⁾). Dasselbe, sagt Saalebi, thut die Katze, deren Hartherzigkeit gegen ihre Jungen doch nicht sprichwörtlich geworden ⁴⁾). 641) *Die Jahre der Eidechse*, d. i. ein hohes Alter. So sagt Rubet Ibn-ol-Adschadach:

Und lebte ich so lang die Eidechse lebet,
Seit Noah's Zeit, schon lange vor der Flath,
Als harte Steine weich wie Lehmen waren:
Niemand sagt mir für Tod und Alter gut ⁵⁾).

642) *Der Gestank der Wüstenratte*, für etwas Unerträgliches, der Wüstenratte von Gott als Waffe zur Vertheidigung gegen die ihr nachstellenden Feinde gegeben, die sie damit in die Flucht jagt, indem sie denselben ihren Wind in's Gesicht bläst; aber auch als Erwerbsmittel, indem sie das Nest der Eidechse aufsucht und derselben dreimal in's Gesicht sarzt, wovon diese besinnungslos zur Erde fällt, worauf die Wüstenratte die Eier der Eidechse frisst. Sie ist daher äusserst schwer zu fangen. Das Sprichwort sagt von Zweien, die auf immer von einander getrennt: Die Wüstenratte hat dreimal zwischen sie gefarzt ⁶⁾), oder: Die Wüstenratte hat sie getrennt. Er-Rebii Ibn-ol-satik sagt in einer Satyre:

Als Wüstenratten kommt ihr angezogen,
Wie Böcke stinkend und wie faule Häute.

Ein anderer Dichter:

Komm dem Emire nicht zu nah mit Mund und Nase:
Die — sind viel stinkender als des Sarban's Geblase.

643) *Der nächtliche Gang des Igels*, der in der Nacht nicht schläft, sondern immer herumtrippelt. So sagt der Wefir Ssahib in einem seiner Sendschreiben: „Eindringender als ein Todesfall, — pfeilschiessender als die Beni Soal; — wenn ihn die gesprenkelten Schlangen sehen, so wissen sie, dass ihre Zeit gekommen, — und wenn ihn die Löwen erblicken, so wird es ihnen nicht from-

1) Arabb. provv. I, p. 573, prov. 179; vgl. p. 378, prov. 110, u. II p. 509, prov. 336. FL

2) Arabb. provv. I, p. 383, prov. 127; p. 740, prov. 156. FI.

3) Arabb. provv. I, p. 37, prov. 92. FI.

4) Doch giebt es wenigstens ein Sprichwort: كبرة تأكل اولادها. Arabb. provv. II, p. 396, prov. 282. FI.

5) Arabb. provv. II, p. 155 u. 156, prov. 246; p. 341, prov. 74. FL

6) Arabb. provv. II, p. 206, prov. 25. FI.

men; — den im Finstern Bettelnden rettet vor ihm nicht die Mitternacht, — und den Reiter im Dunkeln schützt vor ihm nicht die schwärzeste Nacht; — heranstürzend wider die Helden mit des Stromes Macht, — und wachend wie der Igel wacht.“ — 644) *Die Nacht des Igels*, eine schlaflose. 645) *Die Rauigkeit des Igels*, für alles Raube und Borstige. So sagt Koschadschim in der Beschreibung der Wassermelone:

Ein gutes Ding, das Wohlgeruch uns bringt,
Dem Gebenden die Gabe schon bedingt;
Indem er selbe giebt, der Wohlgeruch
Von Moschus und von Ambra uns durchdringt.
Von aussen rauh und borstig wie der Igel,
Von innen weich wie fromme Hymne klingt;
Und wird sie aufgeschnitten, ist's ein Essen
Wo mit Safran der Honig sich umschlingt.

646) *Der Krebsgang*, von allem Rückgängigen. 647) *Die Krebsfüsse*, für fein gekritzelte Schrift, wie im Deutschen Spinnenfüsse und im Französischen pieds de mouche.

(Fortsetzung folgt.)

Notizen, Correspondenzen und Vermischtes.

Die tamulische Bibliothek der evang. luth. Missionsanstalt zu Leipzig.

Von

Director K. Graul.

Unterzeichneter ist so eben aus Ostindien von einer ziemlich vierjährigen Reise zurückgekehrt, deren Hauptzweck es war, die alten dänisch-halleschen Missionen auf der Coromandel-Küste, die seit etwa fünf Jahren der Leipziger Missions-Gesellschaft von der dänischen Regierung übertragen wurden, zu besichtigen, die dortigen Verhältnisse in Bezug auf den Missionszweck zu erforschen und sich der tamulischen Sprache und Literatur in ihre beiden Dialecten möglichst zu bemächtigen, um so die hinausgehenden Missionare schon hier darin orientiren zu können. Er wurde auf seinen Wunsch zugleich beauftragt, für die Leipziger Missionsanstalt eine tamulische Bibliothek zu sammeln. In der Voraussetzung, dass eine nähere Kenntniss der mitgebrachten tamulischen Werke für alle Indologen von Interesse sein möchte, giebt er nun in diesen Blättern zuerst ein allgemeines Verzeichniss derselben (mit Auslassung minder bedeutender christlicher Sachen) und wird theils hier, theils in den „Missionsnachrichten der ostind. Missions-Anstalt zu Halle“, die so eben zu einem missions-wissenschaftlichen Organ umgestaltet werden, eine Analyse der wichtigsten Werke nacheinander folgen lassen. Er ergreift zugleich die Gelegenheit, das indologische Publicum zu benachrichtigen, dass er die Herausgabe einer „Bibliotheca Tamulica in Uebersetzungen“ beabsichtigt und auch bereits damit beschäftigt ist. In dem nächsten Hefte dieser Zeitschrift vielleicht schon etwas Näheres darüber.

I. Der Catalog *).

A. Grammatische Werke.

- 1) Pêrachattijam (Ein dem Agastja zugeschriebenes grammatisches Werk), durchges. von Vethagiri mutheliâr. 1850—51. Unvollendet.
- 2) Der erste Theil des Tolkâppiam („Altes Gedicht“), der die Lehre von den Buchstaben enthält, mit dem Commentar des Natchinârkkinnijer, durchgesehen von Mahalingeijer.
- 3) Nannârkânðicheijurei (Kurzer Commentar der Nannâl d. i. der guten — grammatischen — Regel) von Vêthagiri mutheliâr aus Kelattûr. 1829 — 30.

*) Bei der Umschreibung der tamulischen Büchertitel in römische Charaktere hat lediglich die Aussprache als Princip gedient. — Die Werke, bei denen nicht ausdrücklich das Gegentheil angegeben ist, sind sämmtlich gedruckt.

- 4) Ilakkaṇṇappantchachangeliḷi nannōnmūlamum achapporunmā lamum purapporuttilakkijattōḍu venṇpāmālei mūlamum (Von den fünf Theilen der Grammatik: 1) der Text der Nannūl, — welcher die beiden ersten Theile, die Lehre von den Buchstaben und von den Wörtern in sich fasst, — 2) Anleitung zur Anfertigung erotischer Poesien, — als die erste Hälfte des dritten Theils und 3) der Text der Venṇpā = mālei für die Anfertigung heroischer Poesien, als die zweite Hälfte des dritten Theils der Grammatik, nebst Mustergedichten) durchges. von Tāṇḍavarājamutheliār 1835.
- 5) Grammatica Tamuliensis (Eine engl. Uebersetzung der Nannūl mit Anmerkungen, Wörterbuch, und Auszügen aus den besten Commentaren u. s. w.) von W. Joyes und S. Samuel Pillay, einem Mitgliede der hindu-lutherischen Gemeinde zu Madras. (Bis jetzt fünf Hefte.)
- 6) Viramāmuniṇṇer tonnālvilakkam („Erklärung der alten Regel von Viramāmuniṇṇer“, i. e. Tamulische Grammatik von Beschi mit Commentar.)
- 7) Tolkāppia sūttiraviratti (Ausführlicher Commentar zu einem Sātra des Tolkāppiam) von Sivanjānatambirān. Manuscript.
- 8) Ilakkaṇṇa kottu (Sammlung grammatischer Regeln) von Sāminātha tambirān. Manuscript.
- 9) Kārichei (Metrik) von Amirda sāchāra muniṇṇer, mit einem ausführl. Commentar von Kuṇṇa sāchāra muniṇṇer, durchgesehen von Vēthāgiri mutheliār.
- 10) Kārichei māla pāḍam (Prosodie) von Amutha sāchāra muni und Tāṇḍialangāram (Redefiguren), von Tāṇḍiāsirier, — durchges. von Vēthāgiri mutheliār.
- 11) Uvamāna Saṅgiracham („Gleichniss-Summarium“) von Tiruvēn-gaḍeijer, sammt Rattinachurukkam (Juwelen-Sammlung), eine Sammlung in der erotischen Poesie üblicher Gleichnisse u. s. w., durchges. von Ārumuchapūllei aus Tiruchināppalli und herausgeg. von Varathappa mutheliār aus Tiruvallikkōṇi. 1837.
- 12) Irusolalangāram, Mutcholalangāram („Zwei-Wort-Schmuck“, „Drei-Wort-Schmuck“ i. e. rhetorische Figuren, worin zwei oder drei Dinge miteinander verglichen werden, das tertium comparationis aber in einem mehrsinnigen Worte liegt), durchges. von Kuppeijeravergel aus Tāṇṇirkkulam und herausgeg. von Nārāṇa sāmī mutheliār aus Puthuvei.
- 13) Prajōcha vivēcha mūlam (Der Text einer nach Analogie der Sanskrit-Grammatik verfassten tamulischen Syntax) von Suppiramaṇiatittha-ther aus Tirukkuruchūr, durchges. von Irāsa Kōbāla mutheliār. — Dazu ein Commentar in Manuscript.
- 14) Beschi Sen-tamizh = (i. e. Hochtamulische) Grammatik, aus dem Lateinischen ins Engl. übersetzt von Babington.
- 15) Grammatica latina-tamulica in Bezug auf das Koḍen Tamizh oder Vulgär-Tamul von Beschi. 1813.
- 16) A Grammar of the Tamil Language by C. F. E. Rhenius. Madras 1836.
- 17) Tamizh ilakkaṇṇa nūr surukka viṇā viḍei (Ein kurzer Abriss VII. Bd.

der tamul. Sprachlehre in Fragen und Antworten), von Pope, englischem Missionar in Tirunelveli (jetzt in Tandjaur), Madras 1846.

B. Lexicalische Werke.

- 18) *Sūdāmaṇi niṇṇaṇḍu*, Text und Commentar (Wörterbuch, von Mandala puruṣen, die ersten zehn Kapitel) durchges. von Munijappa mutheliār.
- 19) *Paṭhinōrāvathu niṇṇaṇḍu*, Text und Commentar (das 11te, zu Sūdāmaṇi niṇṇaṇḍu gehörige Kapitel, welches die Synonyma enthält), durchges. v. Māmu pūllel.
- 20) *Panniraṇḍāvathu niṇṇaṇḍu* (das 12te zu Sūdāmaṇi niṇṇaṇḍu gehörige Kapitel), desselben Inhalts, wie Nr. 24, nur in Versen.
- 21) *Sēnden tivāṇṇam* (Wörterbuch von Sēnden), durchges. von Tāṇḍaverāja mutheliār.
- 22) *Sathurāṇṇarāṭhi*, Tamulisches Wörterbuch in 4 Abtheilungen (1) Die verschiedenen Bedeutungen eines Wortes, 2) die verschiedenen Benennungen eines Gegenstandes, 3) die Bezeichnungen, die mehrere Species in sich fassen, 4) die Worte, die miteinander reimen), von Beschi
- 23) *A manual dictionary of the Tamil language published by the Jaffa Book-Society. 1842.* (Durchweg tamulisch.)
- 24) *Tocheippēr vilakkam* (Wörterbuch über diejenigen Gegenstände die in mehrere Species zerfallen) in Prosa von Vēthagiri mutheliār.
- 25) *Inijānārpaṭhu* (Vierzig Stenzen, worin diejenigen Dinge aufgezählt werden, die angenehm sind) von Pāṭhansēnden.
- 26) *Dictionary, Tamil and English*, by T. P. Rottler. 1830.
- 27) *Manual lexicon for schools*, by Rev. J. Knight and Rev. J. Spaulding (Englisch-tamulisch). Madras 1844.
- 28) *Dictionarium Latino-Gallico-Tamulicum*, auctoribus duobus missionariis apostolicis congregationis Missionum ad externos. Pudichery 1846.
- 29) *Maleijacharāṭhi* (Ein botanisches Wörterbuch) von Simon Nā. Cheṭṭi, Mitglied des gesetzgebenden Raths in Ceylon). Madras 1844.

C. Epische Werke.

- 30) *Srīmat Kamba rāmājaṇam* (Kamben's Rāmājaṇa). Drei Theile (Bālakaṇḍa, Ajōḍja kanda, und Āraṇja kanda), durchges. von Vēgaṇḍasāli mutheliār.
- 31) *Vālmīkīrāmājanattin vasaṇam* (Rāmājaṇa des Vālmīki in Prosa) von Ajjāveijangār, durchges. von mehreren Gelehrten. Unvollendet.
- 32) *Mahābhāratha vasaṇam* (Mahābhārata in Prosa) von mehreren Gelehrten. Unvollendet.
- 33) *Sīthāvidjaṇam* („Die Eroberung der Sitā“), aus dem Sanskrit von Sundarāsārier aus Tirukkōṭṭijār.
- 34) *Neiḍaṭham mūlamum urelḷum* (Die Geschichte des Nala und der Damajanti mit Commentar) von Athivirarāma pāṇḍijen. commentirt von Vēthagiri mutheliār.

- 35) Nalachakkiravarttikathai (Die Geschichte des Königs Nala) nach dem Sanskrit in Prosa, durchges. von Supparāja ubāttiār.
- 36) Srikrishna svāmi tāthu (Die Botschaft des Gottes Krishna) von Villiputtūrāzhvār sammt Commentar von Kumāra svāmi tōsi-cher aus Kānchipuram.

D. L y r i s c h e W e r k e .

- 37) Tēvāram (Eine Sammlung von Hymnen auf verschiedene Sivaheilighümer). Manuscript.
- 38) Tiruvāsacham (Siva-Hymnen), von Mānikkavāsacher, durchges. von Vēthagiri mutheliār.
- 39) Tiruppādetṭiradḍu (Hymnensammlung im Achavel-, Kalitturei und Venpā-Versmaass zu Ehren Siwa's) von Paṭṭuattuppūlleijār (aus Cāvērypaṭṭnam), durchges. von Singāra mutheliār aus Maḍipākkam und herausgeg. von Mathurei mutheliār aus Pākkuppōṭṭei.
- 40) Tirukkōveijār (400 allegorische Stanzen, in denen das Verhältniss des Gottes Siva zu dem Gläubigen unter dem Bilde sinnlicher Liebe dargestellt wird, und in deren jeder eine Anspielung auf das Siva-Heiligthum in Sittambalam vorkommt) von Mānikka vāsacher, durchgesehen und nach dem Commentar des Nachinārkkiniyer verbessert von Najanappa mutheliār.
- 41) Muttuttāṇḍaver kirttanam („Die Lobpreisungen des M.“ deren Gegenstand Siva, als Sabānāther von Sittambalam ist), durchges. von Suppiramanijapandither.
- 42) Tiruppādetṭirattu (Eine Sammlung von Siva-Hymnen) von Tāju-māna svāmi, durchges. von Saravanapperumāleijer.
- 43) Aruṇagirijandāthi (Lob des Siva, der zu Aruṇagiri i. e. Tiruvannāmalei einen Tempel hat, in Strophen, wo stets das letzte Wort der vorhergehenden zum Anfangswort in der folgenden wird), von Kucheinamasivājstēver, durchges. von Tēvagiri mutheliār und herausgeg. von Virapattirasōṭṭiār. 1850—51.
- 44) Tiruppuchazh („Das heilige Lob“, eine Sammlung von Hymnen auf verschiedene Sivaheilighümer) von Aruṇagirināther, durchges. von Pālānanda svāmigel aus Tandjaour.
- 45) Kander anubūthi („Die selige Geniessung des Kriegsgottes Skanda“) durchges. von Ārumuchattambirāu aus Tiruppōrūr und herausgeg. von Mathurei mutheliār. 1829—30.
- 46) Kander alangāram („Lob des Skanda“) von Aruṇagiri nāther, durchges. von Vēthagiri mutheliār und herausgeg. von Maṭṭchumani mutheliār aus Kārṇōdei. 1850—51.
- 47) Tirumuruchāttuppaḍei („Kārtikēja's tröstendes Kriegs-Zeug“) von Nakkira tever (jenem Madura-Akademiker, der der Sage nach von einem Dämon eingesperrt und von Kārtikēja auf diese Hymne hin befreit wurde), durchges. von Vēthagirimutheliār und herausgeg. von Mathurei mutheliār, 1850—51.
- 48) Tivvijapprabandam nālājirattul muthel ājiram („Das erste Tausend der viertausend Stanzen des göttlichen Gedichts“ zum Lobe Viṣṇus) von Arzhvārāthigel, d. i. von den Vaischnava-Aposteln.

562 *Grawl, die tamul. Bibl. der ev.-luth. Missionsanstalt zu Leipzig.*

- 49) *Āzhvār nāttandāthi* (Des *Āzhvār*- i. e. Vischnu-Verehrers, hundert *Antādi* Stenzen, zum Preise Vischnu's) von *Kamba nāttāzhvār* (kurzweg *Kamben*), nach vielen Handschriften durchgesehen von *Vēṅgaḍāsala mutheliār*.
- 50) *Tiruvēṅgaḍa mālei* (Versguirlande von *Tiruvēṅgaḍa* i. e. *Tirupati* mit dem Vischnu-Heiligthum) von *Tivja kavi pūlle perumāl eijaṅgār*, der auch *azhachija maṇavāla tāsen* heisst), durchges. von *Ārumuchotambirān* und herausgeg. von *Mathurei mutheliār*. 1829—30.
- 51) *Tiruvēṅgaḍattandāthi* (100 *Antādi*-Stenzen zum Preise des Vischnu-heiligthums in *Tirupati*) von *Tivja Kavi pūlleipperumāl ajaṅgār*, durchges. von *Anṇāsvāmi nājacher*.
- 52) *Tiruvaranga pathittuppattandāthi* (Zehnmalzehn *Antādi*-Strophen zum Lobe des Vischnu-Heiligthums in *Sriranga* bei *Tritschinopoli*), von *Tiruvēṅgaḍāsala mutheliār* aus *Puthuvei*.
- 53) *Tiruvaranga kalambacham* („Misch-Gedicht zum Lobe des Vischnu-heiligthums in *Sriranga*“) von *Tivja kavi pūlleipperumālajaṅgār*, durchges. von *Mathurei mutheliār*.
- 54) *Tiruvallikkūṇi pārtta sārathi pāril pancha ratnamu viruttamum* (Das auf den Wagenlenker des *Arjuna* d. i. Vischnu von *Tiruvallikkūṇi*, einer Vorstadt von *Madras*, gesungene Fünf-Juwel und *Viruttam* — i. e. eine in diesem Versmass verfasste Hymne), herausgeg. von *Irāchavāsārier*, 1829—30.
- 55) *Kalingattupparāṇi* (Kriegs- und Siegeslied in Bezug auf die Eroberung eines Theils des *Kalinga* Landes von *Kullottungen Sōzhen*) mit Vergleichung vieler Handschriften herausgeg. von *Supparāja mutheliār* 1840—41.

E. D r a m a t i s c h e W e r k e.

- 56) *Sachundalei vilāsam* (Das *Sakontala*-Drama).
- 57) *Rāma nāḍacham* („Schauspiel des *Rama*“) von *Arunāsala kavirājer* aus *Sirchozhi*, durchges. von *Vēṅgaḍāsala mutheliār* und *Rāmasāmi nājacher*.
- 58) *Irāṇija vāsachappā* (Ein Drama in Bezug auf die *Narasinha*-Avatara des Vischnu), von *Rāmatchandira kavirājer*.
- 59) *Pāmpāveijār vilāsam* (Das Drama der „schönen Frau“ von *Majilēpuram* bei *Madras*, einer Form der Gemahlin *Sivas*), von *Ārumuchavallēl*, *Madras* 1827.
- 60) *Tiruckatchūr Nondināḍacham* (Das „Drama des Krüppels von T.“ — eine Art *Farce*), von *Mathura kavirājer* aus *Amarambōḍu*, durchges. von *Munijappa mutheliār* aus *Pāripākkam*. 1848—49.

F. T h e o l o g i s c h e W e r k e.

- 61) *Sūrija namaskāram, varkka mālei* („Anbetung der Sonne,“ eine dichterische Composition, in welcher die einzelnen Verse mit den Buchstaben des Alphabets der Reihe nach anfangen), herausgeg. von *Appāsāmi mutheliār* aus *Poicheippākkam* und von *Peria sāmi mutheliār* aus *Puthuvei*.
- 62) *Tiruvāthavūrer purāṇam* (*Purāṇa* des *Saiva*-Apostels *Mānikkavā-*

- sacher aus Tiruvâthûr) sammt Commentar von Kumâra svâmi tēsi-
cher aus Kānohippuram.
- 63) Perija purāṇam (Legenden-Sammlung in Bezug auf die 63 Siva-
Knechte) von Sēkkizhâr, neu commentirt von Mahalingeijer.
Unvollendet.
- 64) Tiruttonḍer purāṇa sâram (Der Kern d. Purāṇa über die heili-
gen Siva-Knechte) von Umâbathi sivâsâriâr. 1835—36.
- 65) Tirisirâmaleippurāṇam (Purāṇa zum Preise der Siva-Pagode auf
dem Burgfelsen von Tritschinopoli) von Seiva jellappa nâveler,
durchges. von Minâdchi sundaram pūlei aus Tritschinopali.
- 66) Viruttâsala purāṇam (Purāṇa des Siva-Heiligthums von Vriḍḍâsala)
von Njânakûttasvâmigal, commentirt von Munijappa mu-
theliâr. ●
- 67) Prabulinga lîlei („Spiel des Prabhu linga“ ein Vira-Saiva-Werk),
commentirt von Saravaṇa perumâlēijer und Kandasvâmijeijer.
- 68) Kander purāṇa vâsacham (Skanda Purāṇa in. Prosâ) von Parasu-
râma mutheliâr aus Vâdathûr.
- 69) Sivappirakâsakkattēlei („Siva-Glanz-Ordnung“, — eine philos.-
mystische Sivatheologie).
- 70) Sivanjânasittijâr (Ein apologetisch-polemische Saiva-Werk). Von
dem ersten Theile, der die Saiva-Religion thetisch feststellt, nur ein
Stück; von dem zweiten Theile, der die heterodoxen Secten widerlegt,
nur die beiden Kapitel, welche die Lōkâjatika's und die Baudḍa's in
ihren 4 Abtheilungen behandeln. Manuscript.
- 71) Irusameija vilakkam („Die Beleuchtung der beiden Secten“) Polemik
eines Vaischnava gegen den Sivaismus. — Auf Palmblättern.
- 72) Srimat tennâsârier pirabâvam („Vortrefflichkeit der heiligen Süd-
Lehrer“), — ein Werk über die heiligen Abzeichen der Vaischnavas zu
Gunsten des Süd-Zweigs derselben.
- 73) Sachuna Nâl („Ueber die guten und bösen Vorzeichen“) von Sittam-
bala mutheliâr aus Seithâburam nach einem Telugu-Werke, von dem
Schullehrer Sôma Sundaren nach den Sanskrit-Quellen durchgesehen
und herausgegeben 1807—1808.

G. Moralische Werke.

- 74) Nâladijâr mûlamum ureijum (Sittenlehre in vierstrophigen Stan-
zen), von Jaina-Gelehrten, commentirt von Vêthagiri mu-
theliâr.
- 75) Tiruvalluva nâjenâr tirukkuraliurei (Commentar zum Kural
des Tiruvalluver) von Saravaṇapperumâlēijer, nebst einem Com-
mentar zu Tiruvalluva mâlei (d. i. den Lobgedichten der Madura-
Akademiker auf den Kural.) Madras 1830.
Ein anderer noch mehr vervollständigter Commentar zum Kural von
Vêthagiri mutheliâr, nach dem Muster des vorgenannten. Madras
1850—51.
- 76) Der Commentar des Parimêlâzhacher zum Kural. Manuscript.

- 77) Die ersten 24 Capitel des Kural mit dem Commentar des Parimelazhacher und einer erklärenden Paraphrase desselben, von Rāmanuja Kavirājer, nebst englischer Uebersetzung des Textes von W. H. Drew. Madras 1840.
- 78) Proben aus dem ersten Theile des Kural mit Anmerkungen von Ellis.
- 79) Māthurei („Alte Sprüche“), von Auveijār (der Schwester des Tiruvalluver); ferner Nal vazhi („der gute Weg“), von obenderselben und endlich Nan neri („der gute Pfad“) von Sivappirakkā Svāmigel, durchges. von Arundāsa mutheliār und herausgeg. von Ilatshumana mutheliār.
- 80) Tiruppulvajel kumarēsa sathacham (Hundert Stanzas, moralischen Inhalts, die alle mit einer Anrufung des Rātikāja von Tiruppulvajel enden) von Guru pātha tāser, durchges. von Saamacha mutheliār aus Saravanapuram.
- 81) Sathuragiri arappaliāura sathacham (Hundert Stanzas moralischen Inhalts, in deren jeder eine Anrufung des Siva zu Sathuragiri vorkommt) von Ambelavānakkavirājer, durchges. von Sabābathi mutheliār.
- 82) Maṇavāla nārājaṇa sathacham (Hundert Stanzas, moralischen Inhalts, die alle mit einer Anrufung des Viṣṇu von Vēṅgaḍa enden) von Nārājaṇa pārāthijār aus Vōṇmaṇi.
- 83) Gōvinda sathacham pazha mozhiḷōḍu māla pādām (Hundert Stanzas, die Sprüchwörter zum Gegenstand haben und alle mit einer Anrufung des Gōvinda schliessen) von Nārājanapārāthijār, durchges. von Vēṅgaḍāsa mutheliār.
- 84) Taṇḍaleijār sathacham engira pazha mozhi vilakkam (Moralische Sentenzen, deren jeder ein Lob des Siva von Taṇḍalei beigefügt ist), von Sāṇḍalinga Kavirājer aus Taṇḍaleitchōri, durchges. von Pālānanda Svāmi.
- 85) Nīthi venpā (Moral im Venpā-Versmaass) mit Vergleichung vieler Handschr., durchges. von Sabābathi mutheliār aus Kānchipuram. 1829 — 1830.
- 86) Nīthi neri vilakkam („Die Leuchte des Sittenpfades“) von Kumāra guru para svāmi, mit einem Commentar von Sabābathi mutheliār.
- 87) Nīthi neri vilakkam („Leuchte des Sittenpfades“) von Kumāra guru para tambirān, mit engl. Uebersetzung, Vocabularium und Anmerkungen von H. Stokes. Madras 1830.
- 88) Nīthi sāra vākkijam (Der Kern der Moral in Prosa), zusammengest. von Rāma svāmi pūllei aus Madras. 1844.
- 89) Nīthi mozhattirāṭṭu, a selection from the writers of Tamil moralists for the use of schools. Madras 1841.
- 90) Vivācha sindāmaṇi (Der Cīntāmaṇi der Weltweisheit), — ein Werkchen, das auch unter dem Namen Nīthi-sindāmaṇi (Sitten-Juwel oder Völlei-sindāmaṇi (Weisses Juwel) bekannt ist, durchges. von Arumuchattambirān und herausgeg. von Virapattirasōṭṭi aus Seithāpūṭṭei 1829 — 30.

- 91) *Āpṛutti-mālei und Pōṇṇutti-mālei* („Männer-Ermahnungs-Guirlande und Frauen-Ermahnungs-Guirlande“, — in kurzen Sprüchen), durchges. von Vēthāgiri mutheliār und herausgeg. von Aruṇāśala mutheliār aus Jōzbumāṛ 1850—51.
- 92) *Panteḥa tandrai kaṭhai* (Die fünf politischen Stratagemen, in Erzählungen eingekleidet), durchges. von Supparāja ubāṭṭiār. 1829—30.

H. Philosophische Werke.

- 93) Upaniṣadātama (Upaniṣat, eine Compilation aus Vedantaschriften für Anfänger), commentirt und herausgeg. von Sundarāsari.
- 94) Sattappiracharaṇam („Sieben Kapitel“ ein Abriss der Vedantaphilosophie in Sanskrit-Sloken mit tamulischem Commentar) von Śeṣha-giri svāmi, durchges. von Arunāsāla svāmi.
- 95) Panchatasappiracharaṇam („Fünfzehn Kapitel“, — ein Abriss der Vedantaphilosophie in dialogischer Form in Prosa), durchges. von Vēthagiri mutheliār. (Zwei Exemplare, das eine gedruckt, das andere handschriftlich.)
- 96) Ātma pōtha pirakāsichei (67 Sanskritsloken über die „Seelen-erkenntniß“ von Sankarāchārja, in Telugu commentirt von Krishna sāsātri und in Tamul von Rāmānuja Kavirājer).
- 97) Njāna vāsiṭṭam (Die Unterweisung des weisen Vasishtha sc. in der Vēdāntaphilosophie) ins Tamul übersetzt von Muni Ālavantār, und mit einem vollständigen Commentar versehen von mehreren Gelehrten. 1850—51.
- 98) Satchidānanda mālei (Guirlande des höchsten Wesens, das Realität, Gedanke und Wonne ist), von Paleijānanda svāmi, durchgesehen von Sri Nivaseijangār aus Sri Nivāṣapuram und herausgeg. von Muttu svāmi mutheliār aus Valavenūr.
- 99) Ozhiviloḍukkam („Untergang im Nichts“), von Kaṇṇuḍeijavalai, commentirt von Sittambara svāmigel.
- 100) Mastān sahibu tiruppādetṭirattu („Sammlung heiliger Gesänge von Mastān Sāhib, einem zum Vedantismus bekehrten Muselmanne).
- 101) Kumāra Tēver Sāttirakkōvei (Śāstra-Perlenschnur von Kumāra Tēver, der ein auserlesener Günstling der grossen Nājachi in Virattagiri = Viruttāṣalam i. e. Alt-Berg, einer Stadt mit einem berühmten Siva-Tempel im Süden von Madras genannt wird), durchges. u. herausgeg. von Sorūbānandaparātēsi von Tiruvottijūr. Madras 1829—30.
- 102) Sāsivarna pōtham. Die philosoph. Unterweisung des Sasivarna von Tattava rāja svāmi mit Commentar, durchgesehen von Muni-jappa Mutheliār und herausgeg. von Rāma svāmi pūllei. Madras 1829—30.
- 103) Bagavat gitṭeijurei (Ein Commentar z. Bhagavadgita in Prosa) Manuscript.
- 104) Avirōthavunthijar (Eklektische Philosophie in 99 Stanzen nebst einem Commentar, der aus 79 tamul. Werken Citate beibringt).
- 105) Njānavōṭṭijān (Der philosophische Leichenverbrenner, — ein phy-

- seologisch-mystisches Gedicht) angeblich von Tiruvalluvar, durchges. von Muniappa mutheliâr aus Pârippâkkam.
- 106) *Sivavâkkijam* (Eine physeologisch-mystische „Seligkeitslehre“) durchgesehen von Vêthagiri mutheliâr und herausgegeben von Mathurei mutheliâr. 1850—1851.
- 107) *Achappêj Sitterpâdel* („Gedicht des vollkommenen Weisen,“ worin jede Strophe mit dem Worte endet „achappêj, i. e. „O du mein tausendes Herz!“ — eine physeologisch-mystische Polemik gegen den Siva-Cultus u. s. w.) durchges. von Vêthagirimutheliâr und herausg. von Vîrapattira sûtijâr aus Seithâppôttei. 1850—51.
- 108) *Njânakkummi* („Weisheitstanz,“ mystisch-philosophisch) von Pâlananda svâmi aus Madura, durchgesehen von Muni svâmi mutheliâr aus Tirumajilei 1850—51.
- 109) *Veirâkkija tîbam* (Faabel des religiösen Eifers im Sinne des Yôga) von Sânda linga svâmi.
- 110) *Tarkka sangiracham* (Abriss der Logik), aus dem Sanscrit von Râma Krishna Sâstriâr aus Kâncchipuram.

I. Jurisprudenz.

- 111) *Taruma nâl miruthi sandirichei vivachâra sâra sangiracham*, an abridgement of the *Smriti chandricâ*, a treatise on the municipal law of the Hindus, by Madura Condasswâmi Pulaver of the College of Fort St. George. Madras 1826.

K. Medicin.

- 122) *Mâlîka sankalitam* (Medicinisches Handbuch) aus dem Telugu in Englische übersetzt, und mit den tamulischen Namen der Medicinen ausgestattet. Madras 1835.
- 113) *Sitterârûða-nonðitchindu* (Lehre von den giftigen Thieren und der Heilung ihres Bisses im Nonðitchindu-Versmaass.) durchges. von Sandira sêchâra Kavirâdja pandithar und von ihm und Vêngadâsala mutheliâr herausgeg.

L. Volksliteratur.

- 114) *Hâritchuvaði, Âtti sûði, Kondrei vênthen, Vetti vênkei*, vier nach den Anfangsworten benannte Elementar-Schulschriften; die erste ein Buchstabier- und Lesebuch, die zweite (von der *Auveijâr*) Sittensprüche, ebenso die dritte (von derselben Verfasserin) und auch die vierte (von *Athivîra râma pândien*) durchgesehen und herausgegeben von Vêtha giri mutheliâr aus Kalattûr. 1829—30.
- 115) *Yân suvaði* (eine Arithmetik, Lehre von den Maassen, Gewichten u. s. w. sammt Jahrescyclus, und andere gemeinnützige Kenntnisse für Elementarschulen) durchgeseh. von Mâmu pûllei aus Maipâppâkkam und herausgeg. von Appâmalei mutheliâr, 1829—30.
- 116) *Pâla pôthacham* (Kinderunterweisung); durchges. von Sabâbath mutheliâr aus Maipâppâkkam und herausg. von Mathurei mutheliâr aus Pâkkuppôttei 1850—51.

- 117) Seithâbura mâlei („Seithâbura-Guirlande, eine Sammlung anagrammatischer Räthsel, in deren jedem zugleich das sivaistische Seithâburam verherrlicht wird), berichtet von Ponnambala Kavirâjer aus Sêlei, herausgegeben von Umâbathi mutheliâr aus Seithâburam und von Ajjâ-sâmivâttiâr aus Poicheippâkkam.
- 118) Tiruttânda sangiracham (eine Sammlung von 1873 tamul. Sprichwörtern, mit englischer Uebersetzung) von Miss. Percival in Jaffna.
- 119) Aritchandira sarittiram (Die Geschichte des Haritchandra, eines der 21 ihrer Freigebigkeit wegen berühmten Menschen) durchges. von Pâlânanda svâmigal.
- 120) Virâsâmi ajjerudeija kâsijâttireitcharitam (Beschreibung einer Pilgerreise nach Benares) von Virâsâmi ajjer. Madras 1835.
- 121) Vêthâla kathai („Dämon-Geschichte“, eine Sammlung von Erzählungen, die ein Spukgeist dem König Vikramâditya vorgetragen hat).
- 122) Kathâ mandjari („Ein Strauss Erzählungen“)
- 123) Kathâ sindâmani (Eine Sammlung von Erzählungen, Anekdoten und Räthseln).
- 124) Avivêcha pâraṇa gurû kathai (Die Geschichte von dem erzdummen Gura), durchges. von Saravanapperumâleijer aus Tiruttânichi.
- 125) Paramârttaguruvîn kathai (Die Geschichte von dem göttlichen Gura), eine Nachahmung des vorstehenden Werkchens von Vîramâmuniver (Beschi), mit lateinischer Uebersetzung.

M. V e r m i s c h t e s .

- 126) Kabiler achavel (ein Gedicht von Kabiler, einem der angeh. Brüder Tiruvalluvers, im Achavel-Versmaass, worin unter andern auch die Geschichte der übrigen 2 Brüder und 4 Schwestern gegeben wird) und Jûzhuver pâdel (Sieben-Gedicht, verfasst von jenen angeblichen sieben Brüdern und Schwestern, als sie von ihrer Mutter auf Befehl des Vaters im Walde ausgesetzt wurden), durchges. von Vêthagiri mutheliâr und herausgeg. von Mathurei mutheliâr und von Sami nâtha têsicher.
- 127) Sûṭṭukkavittirattu (Sammlung von Gelegenheitsgedichten von Saravanapperumâl kavirâjer und andern Gelehrten, durchges. von Ârumuchattambirân und herausgeg. von Mathurei mutheliâr. 1829 — 30.
- 128) Kakkôcham (De re amatoria) mit einem Commentar von Râma sâmi pûllei aus Rottamangalam.
- 129) Sâthi pêthanâl („Ueber die Kasten-Abtheilungen“) Manuscript im Auszuge.
- 130) Râdjatâni, eine tamulische Zeitschrift; Jahrgang 1844 — 45.
- 131) Kalvi Kalandjijam („Wissensscheuer“ eine tamul. Zeitschr.) Einige Hefte von 1843 — 44.
- 132) Sentamizhîlakkija sangiracham (Eine hochtamulische Anthologie) Jaffna 1847.
- 133) A Compilation of papers in the Tamil language, including several on public business, to which is added a glossary in Tamil and

568 Verordn. des Sult. 'Abdalmegid zu Gunsten sein. prot. Unterthanen.

English on many words used chiefly in the business of the courts, edited by Andrew Robertson of the Madras Civil Service Madras 1839.

134) Tamulische Briefe, aus dem Leben. Manuscr.

N. Christliche Literatur.

- 135) und 136) Die Bibelübersetzungen von Fabricius und Rheanus.
- 137) Das evangelisch-lutherische Gesangbuch.
- 138) Predigten von Fabricius (Manuscript).
- 139) Vêtha sâstira sarukkam (Christliche Dogmatik von Miss. Rheanus Nejjur 1838.
- 140) Njânappatha kirttanam (Christliche Lieder) von Vêthanâjachen, einem christlichen Dichter in Tandjaur. Manuscript.
- 141) Sâstira kummi (Eine Satyre über den in den tamulischen Christengemeinden zum Theil noch herrschenden heidnischen Aberglauben). von Vêthanâjachen 1850.
- 142) Kuruḍḍuvazhi („Der blinde Weg“, eine christliche Polemik gegen das Heidenthum) von Vêthanâjachen. Madras 1847.
- 143) Njâjapparamâna vilakkam (Eine Auseinandersetzung des Moralgesetzes) von Miss. Bower in Tandjaur.
- 144) Vêthier ozhukkam (Unterweisung für christl. Katecheten) von Beschi.
- 145) Sattijavêtha pariḍchei (Untersuchung über den wahren Verda von Beschi.
- 146) Vêtha vilakkam (Die Leuchte des göttl. Worts) von Beschi.
- 147) Luttêrinattijelbu (Die Natur des Luthertums) von Beschi.
- 148) Pêthacha maruttel (Die Wiederlegung des Schisma) von Beschi.
- 149) Christu matba Kanḍanam (Eine Kritik der christl. Religion) herausgeb. von den Beamten der heidnischen Sathurvêthasittinda sapei, zur Colportage unter den Vaishnavas und Saivas. 1843.
- 150) Mennjâna pōtham („Wahre Weisheitslehre“, — gegen die christl. Missionen), durchgesehen von Shanmuckakkavirâjer.

Verordnung des Sultân 'Abdalmegid zu Gunsten seiner protestantischen Unterthanen ¹⁾.

صورت فرمان جلیل الشان معدلت عنوان

دستور مکرم، مشیر مفخم، نظام العالم، مدیر امور الجمهور بالفکر
النائب، متکرم [متمم] مهام الاناء بالبرای الصائب، مہمد بنیان

¹⁾ Herr Missionar Schauflyer schickte mir im Dec. 1851 eine lithographirte Copie dieses Fermans mit einer gedruckten englischen Uebersetzung die ich mit einer etwas mehr wortgetreuen deutschen vertauscht habe. Die

الدولة والاقبال، مشيد ارکان السعادة والاجلال، الخفوف بصنوف عواطف الملك الاعلى حالا در سعادت صبطيه مشيرى وزير محمد پاشا ادام الله تعالى اجلاله [يد füge hinzu] توقيع رفيع همايونم واصل اوليحيق معلوم اوله كه تبعه دولت عليهمدن برونستان [بروتستان] مذهبه ذاعب وسالك اولان خريستيانلر شمديه قدر بر نظارت مخصوصه ومستقله تختنده اولمالرى وترك ونكول ايتمسى اولدقلى مذهب عتيقه لر ينك بطريق ورئاسى بالطبع بونلرك اشرينه باقمهدقلى جهتله كندولرى مصايقه وصبرت چككده بولندقلرندن كافه صنوف تبعه حققرنده دركار اولان كمال برايا برورى ومرحمت سنيه شاهانهم اقتضاسناجه هيچ بر صنفك دوچار اضطراب اولسنه رضاي شهر بارانهم اولديغندن ومرقوملر حسب المذهب ابروجه بر جماعت اولدقلرندن مجرد تسهيل واصلاح امور لريله استحصال اسباب راحت وامنيتملى اراده مراجعاده ملوكانهم اقتضاسندن اولديغنه بناء بونلرك ايچلرندن وكندولر ينك دخى معتمد ومنتهى بلرندن بر امين وافضل عرض آله برونستان [بروتستان] وكيلى ناميله تعيين اولنوب كندوسى صبطيه مشيرلكى معيتنده بولنلرى وجماعت مرقومفك نفوسى دخترلى دخى وكيلك تحت مأموريتنده اوللرى صبطيه طرفندن حفظ اولنوب فولوالت ودقئاللى [تولدات ووفياتلى] وكيل مرقوم معرفتيله اورايه قيد واشارت [واقيات] قلنمسى ويول تزكيرهلى [تذكرهلى] وازواج وخصتنامه لى [رخصتنامه لى] وباب عاليجه [عاليمة] وسائر محاله متعلق اوله جق معاملات مخصوصه لى وكيل مرقومك وكالته مخصوص مهريله مهور عريضه لى اوزرينه اجرا اولنمسى خصوصلرينه امر وفرمان معدلتعنوان پادشاهانهم متعلق اولمى اولغين ديوان همايوندن اشبو امر جليل القدرم اصدار واعطا اولنمشدر، ايمدى

هنكه مشير مشار اليه سن بالاده بيان اولديغي اوزره نظام مذكورك
 حرف بحرف اجراسيله مرور تذكريسى وجزيه توزيعى مادهلرى نظام
 مخصوص تحتنده اولديغندن انكه خارجنده بر شىء ياپيديرلماسى
 رازداچ درخصتنامهلى [رخصتنامهلى] اعطاسى ونفوسى قيدى ايچون
 كندولرندن بر كونا [كونه] رسم وخرج الديرلماسى وتبعه دولتعليه
 مدن اولان سائر جماعتلر مثللو بولرك دخی كافه مصالح ومدقتلرينه
 [مدقتلرينه] وعبادتلرينه دائر اولان معاملهلرينك هر درلو تسهيليله
 حقلرنده [حقلرنده] هر درلو تسهيليله معاونت لازمه نك ايفاسى
 وكندولرينك ملل سائر طرفلرندن آيينلرينه وامور مصالح ذخيويهلرينه
 والحاصل ديمى وذيوى هيچ بر ايشلرينه قطعاً مداخله ايتدرليوب امنأ
 اجراى اصول مذهبيهلرينه مقتدر اولملى وكرك هو يوزدن وكرك جهات
 حائزاهله رزه [زره] قدر رنجيده ايتدرليدرك بر وفق مطلوب استكمال
 وسائر [مسائل] حضور امنيتلرينه اقدام ودقت اولنمى ولدى الاقتضا
 وكيلملى واسطعسيله مصالح واقعهلرينى باب عالى هه عرض وافاده
 منن اولملى اراده سنيه ملوكانه مقتضاسندن ايدوكى معلوم
 نرايتلرولمك اولدقده اشبو امر عاليشانمر ايجاب ايدن محله قيد ايله
 تبعه مرقومه يدلرنده ايضا اولنمى احكام منيفه سنك دائماً ومستمرأ
 انفاذ [انفاذ] واجراسى خصوصنه اهتمام وصرف رويت ايلييه سز، شوبله
 ييله سز علامت شريفه اعتماد قيله سز، تحريراً فى اواسط شهر محرم الحرام
 سنه سبع وستين ومأتين والف

Copie der allerhöchsten gerechten Verordnung.

Dem ehrenwerthen Staatsminister, dem ruhmwürdigen Reichsrath, des
 Erhalter der öffentlichen Ordnung, der die Geschäfte des Gemeinwezens mit
 durchdringender Geisteskraft leitet und die Angelegenheiten der bürgerlichen
 Gesellschaft mit stets das Rechte treffender Klugheit zum Ziele führt, der
 das Gebäude der Macht und Wohlfahrt begründet und die Strebepfeiler des
 Glückes und Ruhmes errichtet, der mit des Allerhöchsten mannigfachen Hel-
 gaben reich ausgestattet ist, — dem gegenwärtigen Polizeiminister Meiner hohen
 Pforte, Meinem Wezir Muhammed Paşa — möge Gott ihm immerwährenden
 Ruhm verleihen! — sey durch diese Meine allerhöchste, den kaiserlichen
 Namenszug tragende Verordnung kund und zu wissen:

Nachdem die dem protestantischen Glaubensbekenntnisse anhängenden christlichen Unterthanen Meiner hohen Pforte, da sie bis jetzt keiner besondern und selbstständigen Obergewalt untergeben waren, ihre Angelegenheiten aber von dem Patriarchen und den Primaten der von ihnen verlassen alten Confessionen natürlich nicht besorgt werden konnten, in bedrückter und schwieriger Lage gewesen sind,

Nachdem ferner, in Gemässheit Meiner für alle Klassen der Unterthanen sich thätig erweisenden allerhöchsten kaiserlichen Menschenfreundlichkeit und Gnade, es Meine Willensmeinung nicht ist, dass irgend eine Klasse derselben Sorgen und Kümernissen ausgesetzt sey,

In Erwägung, dass die Genannten kraft ihres Glaubensbekenntnisses eine besondere Gemeinschaft bilden und es daher Meinem gnädigen kaiserlichen Willen gemäss ist, dass nicht nur die Verwaltung ihrer Angelegenheiten erleichtert und gefördert, sondern auch für Herbeischaffung der Mittel zu ihrer Ruhe und Sicherheit gesorgt werde:

Also ist an Meine kaiserliche Staatskanzlei Befehl ergangen und demgemäss diese Meine allerhöchste Verordnung von derselben ausgefertigt worden, des Inhalts: dass aus der Mitte der Protestanten und aus der Zahl der ihr. Vertrauen genießenden und von ihnen selbst gewählten Personen ein zuverlässiger und in gutem Rufe stehender Mann mit dem Titel eines protestantischen Geschäftsträgers angestellt, dem Polizeiministerium beigegeben und ihm von Amtswegen die Führung des seitens der Polizei aufzubewahrenden Personalverzeichnisses der genannten Gemeinschaft übertragen werde, in welches durch sein Zuthun die betreffenden Geburten und Todesfälle einzuregistrieren sind. Ferner sollen ihre Reisepässe und Heirathserlaubnisscheine, so wie auch ihre bei Meiner hohen Pforte und andern Behörden einzureichenden Privatverhandlungen auf officiellm, mit dem Amtssiegel des genannten Geschäftsträgers versehenem Papiere ausgefertigt werden.

Es ist also Mein allerhöchster kaiserlicher Wille, dass du — der genannte Minister — dafür sorgest, dass diese Verordnung nach Massgabe der obigen Bestimmungen bachtäblich ausgeführt, ferner, nachdem die auf Ausstellung von Reisepässen und Vertheilung des zu entrichtenden Schutzgeldes bezüglichen Punkte einer besondern Verordnung unterstellt worden sind, derselben in keiner Hinsicht zuwidergehandelt, für Ausfertigung von Heirathserlaubnisscheinen und Eintragung in das Personalverzeichniss den Betroffenen keinerlei Gebühren und Gefälle abverlangt, dagegen, wie allen übrigen zu den Unterthanen Meiner hohen Pforte gebörenden Religionsgemeinschaften, so auch ihnen in allen auf ihre Angelegenheiten, Begräbnissorte und gottesdienstlichen Verrichtungen bezüglichen Verhandlungen auf jede Weise Erleichterung und erforderliche Hülfe geleistet, von Seiten der übrigen Confessionen aber durchaus keine Einmischung in ihre religiösen Gebräuche und weltlichen Geschäfte und Interessen, überhaupt in irgend welche ihrer geistlichen und weltlichen Angelegenheiten geduldet und es ihnen dadurch möglich gemacht werde, unangefochten nach den Grundsätzen ihrer Confession zu leben; dass man sie weder auf diese noch auf eine andere Weise im Geringssten belästigen lasse, sondern im Gegentheil mit Eifer und Sorgfalt, wie es sich gebührt, alle zu ihrer Ruhe und Sicherheit nöthigen Massregeln nehme;

dass es ihnen endlich nöthigenfalls gestattet seyn soll, durch Vermittlung ihres Geschäftsträgers ihre jeweiligen Angelegenheiten der hohen Pforte zu unterbreiten.

Nachdem dir zur Nachachtung kund gethan worden, dass Solches Mein kaiserlicher Wille ist, soll diese allerhöchste Verordnung gehörigen Ortes einregistrirt und den genannten Unterthanen vollständig zugestellt werden; ihr aber werdet sorgfältig und aufmerksam darüber wachen, dass die erhabenen Bestimmungen derselben stets und immerdar vollzogen und ausgeführt werden. Solches nehmt in Acht und respectirt den allerhöchsten Namenszug.

Gegeben im zweiten Drittel des heiligen Monats Muharrem, J. 1267 (Nov. 1850) ¹⁾.

Aus Briefen an Prof. Fleischer.

Von Missionar J. Perkins.

Oramia, d. 12. April 1853.

— Vor nun einem halben Jahre wurde der Druck des A. T. in parallelen alt- und neusyrischen Columnen beendet ¹⁾. Das Assyrische ist die Peschitto, die neusyrische Uebersetzung haben wir nach den hebräischen und griechischen Grundtexte gemacht. Es ist ein prächtiger Grossquartband von mehr als 1000 Seiten, den ich Ihnen schicken will, sobald ich von dem endlichen Eingange der im April vor. J. abgegangenen Büchersendung Gewissheit erhalten haben werde ²⁾. — Einer meiner Mitarbeiter, Dr. Stoddard, hat unsere Grammatik des Neusyrischen durchgängig revidirt. Ich hatte im Sinne, Ihnen eine Abschrift des Manuscripts zu schicken, aber das Werk ist dazu nun doch etwas zu umfänglich geworden, und jedenfalls wird Ihnen ein Exemplar des Druckes, den die amerikanische morgenländische Gesellschaft davon veranstaltet, lieber seyn. Wir haben der eben genannten Gesellschaft Matrizen zum Guss von Lettern für das Neusyrische geliefert. — Herr *Raffaële*, den ich Ihnen als den Vf. einer sehr guten Geographie in persischer Sprache nannte ³⁾, hat ein grosses französisch-persisches Wörterbuch beendet. Er gedenkt damit nach Paris zu gehen, um es dort drucken zu lassen. — Die wöchentlich erscheinende persische Zeitung, von welcher ich Ihnen vor zwei Jahren die erste

1) Die englische Uebersetzung hat am Ende noch, entsprechend einer in unserer Copie ausgelassenen *محرسة قسطنطينية*: Given in the protected city of Constantinople.

2) S. Ztschr. Bd. VI, S. 404.

Fl.

3) S. Ztschr. Bd. V, S. 393. Diese Sendung ist nun wirklich angekommen; s. das Fortsetzungsverzeichniss der Bibliothekseingänge am Ende dieses Heftes.

Fl.

4) S. Ztschr. VI, S. 404, wo der Name *Raffaëli* lautet. Die oben bezeichnete (lithogr.) Geographie befindet sich unter den uns neulich von Herrn Perkins geschickten Büchern.

Fl.

Numer ¹⁾ und in vergangnem Jahre den ganzen ersten Band, so weit er uns zugekommen ²⁾, geschickt habe, gedeiht unter der Redaction des Herrn Burgess fortwährend. — Herr Chevalier Chanykoff von Tiflis brachte vor Kurzem einige Tage bei uns zu und bereiste hierauf Hamadan und andere Orte des alten Mediens, wo er interessante Entdeckungen gemacht hat. — Auch Col. Williams, der englische Commissar zur Regulirung der türkisch-persischen Gränze, war vor wenigen Monaten bei uns. Er und sein Begleiter, der Geolog Loftus, hatten unlängst Sasa (das alttestamentliche Schuschan) besucht und dort einen Marmorpalast entdeckt, dessen Ueberreste ihnen von demselben Alter und Charakter wie die von Persepolis zu seyn schienen. Die Fassgestelle der umgefallenen und in Stücken gebrochenen Säulen waren mit Keilschriften bedeckt, und dasselbe Feld enthielt oft alle drei Schriftsysteme neben einander. Die Namen alter persischer Könige, wie Darius, Artaxerxes u. a., traten hier und da deutlich hervor.

Von Dr. Chwolsohn.

St. Petersburg, d. 3/15. Jun. 1853.

— In Makrizi's Geschichte der Kopten, hrsg. v. Wüstenfeld, fehlt S. 61 Z. 9 ein Wort; dieses lautet in der Hdschr. des Scheich Tanjawi عَمَّا ³⁾. — Gegen die Bemerkung des Herausgebers, ebend. S. 12, Not. 3, über das Zeitalter des Ibrahim Bin Wasif Šāh erlaube ich mir auf das hinzuweisen, was ich Ihnen früher (Ztschr. Bd. VI, S. 408) über das dem Asiatischen Museum gehörige Ex. des كتاب العجايب الكبير dieses Ibrahim gemeldet habe. Da dasselbe im J. d. H. 607 geschrieben ist, so muss der Vf. früher als um das J. 700 gelebt haben.

Von Dr. E. Osiander.

London, d. 28. Juni 1853.

— Prof. Wüstenfeld hatte mir etwas von einem in London befindlichen Mu'jam al-buldān gesagt. Diesem Fingerzeige folgend, war ich so glücklich, das treffliche Werk unter den noch nicht katalogisirten, sondern von dem betreffenden Bibliotheksbeamten, Herrn Dr. Rieu, nur privatim verzeichneten arabischen Handschriften des britischen Museums aufzufinden. Es sind zwei aus Indien stammende Follobände (Nr. 16,649 und 16,650)

1) S. Ztschr. V, S. 393.

F1

2) S. unten im Fortsetzungsverzeichniss.

F1.

3) Also wörtlich: „Das gemeine Volk ist Blindheit“, st. نورو عما, d. h. handelt blindlings. Dieser paronomastische Ausdruck scheint sprichwörtlich zu seyn. Vgl. 1001 N. Bresl. Ausg., II, S. 89, Z. 5: العما عما, wozu ich von Prof. Cassin die Erklärung empfing: „locution proverbiale pour dire: les fous ne peuvent agir que follement.“

F1.

„presented by the sons of Major William Yule 1847.“ Dieser hat im ersten Bande vorn den Titel und eine kurze Inhaltsangabe eigenhändig, mit der Jahreszahl 1800, eingetragen; ausserdem findet sich einmal das Datum Leningrad 1803. Wenn ich recht sehe, so haben drei Personen an dem Buche geschrieben: zwei derselben nur wenig Einzelnes mit einer niedlichen Neschi- und einer sehr plumpen Ta'lik-Hand, beide ziemlich correct; das Meiste rührt von einem dritten Abschreiber her und ist an sich wohl leserlich, aber sehr incorrect und lückenhaft; ausserdem fehlen beinahe überall die diakritischen Punkte, oder sie sind falsch gesetzt. Oefters ist auch die Farbe der Blätter so dunkel und die Schrift so abgebleicht, dass man die Buchstaben nur mit Mühe unterscheiden kann. Dazu kommen noch einzelne Defecte. So ist gleich das erste Blatt abgerissen, fehlte aber ohne Zweifel schon damals, als der letzte Besitzer das Werk erwarb, da auf dem jetzigen ersten Blatte persische Randbemerkungen eines frühern Besitzers stehen, welche darauf hindeuten, dass diess für ihn der Anfang der Handschrift war. Ausserdem sind zwischen Bl. 278 und 279 des 2. Bds. 28 leere Blätter, welche das Ende des ك (... كم) und den Anfang des ل (لا) enthalten sollten. Zur Ausfüllung dieser Lücken wird die Oxforder Handschrift dienen, an der wiederum das erste Viertel fehlt. — Da ich nicht daran denken kann, ein so umfassendes Werk ganz abzuschreiben, so begnüge ich mich, die in gewisse Fächer einschlagenden Artikel auszuziehen, um sie später mit der Oxforder Hdschr. zu vergleichen. Zuerst habe ich die Angaben über die vorislamische Religion der Araber gesammelt. Die Ausbeute ist, wie ich erwartet hatte, glänzend. Nicht als wären mir viel neue Namen aufgestossen, — wiewohl ich auch in dieser Beziehung nicht leer ausgegangen bin, — aber über die schon bekannten Götzen und heiligen Orte, jedenfalls die wichtigsten, hat mir der Mu'jam eine Masse neuen Stoffes geliefert. Wenn ich zu meiner freudigen Ueberraschung schon über die Di minorum gentium, wie اقبصر, جلسد u. a., ganze Folioseiten vorfand, so waren die Nachrichten über die grossen Gottheiten natürlich noch reichhaltiger. Der gemachte Gewinn bezieht sich theils auf den Cultus selbst, theils auf das Alter und die Geschichte der einzelnen Culte; — gerade in der letzteren Beziehung habe ich Manches gefunden, was meine bisherigen Vermuthungen ausdrücklich bestätigt. Besonders werthvoll sind die vielen überall zum Beleg angeführten Verse. In dieser Beziehung allein habe ich bisher Veranlassung gefunden, eine der Behauptungen meines Aufsatzes zu modificiren ¹⁾. Auch gab es wirklich ein besonderes Buch über den altarabischen Götzendienst, das كتاب الاصنام von أبو المنذر ²⁾, das, neben الكلبى, immer die hauptsächlichste und werthvollste Quelle Jâkûts bildet. — Gegenwärtig bin ich schon mit meiner zweiten Aufgabe beschäftigt: der Sammlung von geographischen und topographischen Beiträgen für die profane, be-

1) Ohne Zweifel die Behauptung von der Uergiebigkeit der Ueberreste altarabischer Poesie für die Geschichte der vorislamischen Religion; s. oben S. 464. Fl.

2) H. Ch. nennt unter Nr. 9852 bloss das Kitâb al- asnâm von dem bekannten Al- Gâhiz. Pl

sonders südarabische Alterthumskunde. Weiterhin will ich noch über Syrien, Mesopotamien und namentlich Assyrien das Wichtigste und am wenigsten Bekannte ausziehen.

Gegenwärtig wird hier auf Kosten der Church Mission eine Polyglotta Africana gedruckt, eine Sammlung von je 300—400 Wörtern aus etwa 200 afrikanischen Sprachen oder Dialekten (unter diesen letzteren zum Schluss auch drei arabische). Der Herausgeber, Missionar Külle aus Würtemberg, hat den Stoff an Ort und Stelle gesammelt. Er hat auch zwei Grammatiken geschrieben, über die Bornu- und eine andere Sprache; ausserdem ist noch Mehreres, namentlich eine Karte des innern Afrika, von ihm zu erwarten.

Herr Geh. Ober-Regierungs-Rath Prof. Dr. Dieterici in Berlin hat mir einen Brief von Dr. Barth an ihn, dat. Kuka d. 19. Nov. 1852, abschriftlich mitgetheilt und mir gestattet, den wesentlichen Inhalt desselben in dieser Zeitschrift zu veröffentlichen.

Dr. Barth war damals, nach dem Tode seines Gefährten Overweg, im Begriffe nach den noch unerforschten Theilen des grossen Quara-Gebietes, seinem letzten und wichtigsten Reiseziele, aufzubrechen, um nach dessen Erreichung heimwärts zu kehren. Festes Vertrauen auf Gott und die eigene Kraft, erhöht durch das Gefühl voller Gesundheit, begleiteten ihn auf seinen gefährlichen Weg. „Mit dem Fieber“, schreibt er, „habe ich abgeschlossen, und das muss ein gewaltiger Tod sein, der mich fassen soll.“ Im Sommer 1854 hoffte er die Heimat wiederzusehen. — Auf die Frage nach der Bevölkerung des Innern von Afrika antwortet er mit grosser Bestimmtheit: „Aeusserst starke Bevölkerung in den unangetasteten Heidenländern, mittelmässige Bevölkerung in den moslimischen Ländern, sehr geschwächte Bevölkerung in den halb oder ganz unterworfenen Heidenländern, gänzliche Entvölkerung auf den Grenzen zwischen Islam und Heidenthum. Ein Beispiel von dem Ersten, obgleich auch jene Gegenden noch nicht ganz ausser dem Bereiche der verheerenden Razien sind, haben wir in den südlichen Ausläufern unserer Musgo-Expedition gesehen: hier ist die Bevölkerung nicht in eng zusammenliegende Ortschaften vertheilt, sondern Stunden weit erstreckt sie sich ununterbrochen in einzelnen oder zu kleinen Gruppen vereinigten Hütten über die Felder. Und dies scheint der Charakter des grössten Theiles der Heidenländer zu seyn, besonders wo es ausgedehnte Herrschaften sind, was bei den kleinen zerstückten Musgo-Fürstenthümern keineswegs der Fall ist. In den moslimischen Ländern, die auf Verheerung begründet und noch keineswegs zu gedeihlicher Ruhe gekommen sind, ist die Bevölkerung mit Ausnahme der bevorzugten Districte keineswegs stark. Die Volksmenge von ganz Borno schätze ich auf etwa 8—9 Millionen; hier ist der bewohnteste District, so viel ich gesehen, der von Ujè. Die Umgebung und Landschaft von Kano ist leidlich dicht bevölkert.“

Streifzüge durch Constantinopolitanische Handschriften.

Vom

Gesandtschafts-Attaché **Blaau.**

(s. oben S. 400.)

Constantinopel, d. 17. Apr. 1853.

2. Die Biographien des Ibn el-Gauzi.

Vor mir liegt ein Mscr. aus der Sammlung Herrn Cayol's, 252 Bl. in Quart.

oder 25 gezählte كراس, deren letztem das Rückblatt fehlt, während sich vor dem ersten zwei überzählige und der Rest eines dritten Blattes finden. Das Datum der Abschrift am Schlusse ist ausradirt; doch lassen die schönen kräftigen Schriftzüge auf ein Alter von wohl einem halben Jahrtausend schliessen. Punkte waren ursprünglich nur sehr spärlich gesetzt, und auch von der zweiten Hand, der wir die Ergänzung einzelner Blätter danken, ist nur ein kleiner Theil derselben nachgetragen. Eine dritte Hand hat das Ganze revidirt und stellenweise vocalisirt, ohne jedoch alle Fehler zu berichtigen.

Der Anfang — etwa ein Blatt, und mit ihm der Titel des Werkes, — fehlt. Frühere Besitzer der Hdschr. ersetzten diesen Mangel, indem sie eigene Titel schufen und vorn hinein schrieben. Deren trägt die Handschr. gegenwärtig zwei: von sehr junger Hand stammt ein **نُبات حنفيه** „hanefitisches Classenbuch“, von älterer der Titel **تاريخ الذهب**, dessen letztes Wort aber selbst erst wieder durch Veränderung aus **الذهبي** entstanden ist. Dass es nicht des Dahabi Târich el-islâm war, sah ich zwar sofort, doch würde ich es beim ersten Hineinlesen, jener Titelangabe trauen. leicht für das Classenbuch desselben Schriftstellers gehalten haben, aus welchem Sujûti den von *Wüstenfeld* herausgegebenen Auszug gemacht hat ¹⁾, — wenn nicht gleich die Vorrede den Verfasser als zu Bagdad wohnhaft bezeichnet hätte, was auf den Dahabi el-Migri nicht passt. Kurz der Titel unserer Handschrift ist ein Falsum.

Eine wichtige Angabe der Vorrede ist vor allen folgende: **وضعت**

ووضعت „hierüber habe ich mich weiter verbreitet in meinem Buche Telbis Iblis“. Dieser pikante und in der arabischen Literatur einzige Titel liess mit Sicherheit als Vf. des Werkes erkennen: Abulfarag 'Abderrahmân ibn 'Alî ibn el-Gauzi el-Bagdâdi (s. Hâg Chalfa ed. Flügel, II, p. 399, Nr. 3528). Die Wahl unter den verschiedenen Schriften dieses gelehrten Mannes war nunmehr nicht schwer: obar

1) Liber classium — auctore Abu Abdalla Dahabio. In epit. coegit et continuavit Anonymus, ed. Wüstenfeld, Gött. 1833. — Wenn es noch eines Beweises bedarf, dass Sujûti der Epitomator war (s. Wüstenf. Gesch. d. arab. Aerzte S. 158), so giebt ihn Sujûti selbst in der Vorrede zu seinem mir durch Hrn. Cayol's Liberalität ebenfalls handschriftlich vorliegendes **نُبات الذهب**, das als Quelle der sujûtischen Compendien die **نُبات الذهب** nennt.

Zweifel hatte ich vor mir das *Telkîh fuhûm el-ugre fi't-târich we's-sire*. Herbelot (Bibl. Or. III, p. 394 der Haager Ausg.) giebt nur den Titel des Werkes; Ibn Chalikân (Nr. 378) ausser demselben nicht viel mehr als die Bemerkung, dass es nach Art der *Ma'ârif* des Ibn-Huteiba gearbeitet sei. Die allgemeine Inhaltsanzeige bei Hâgî Chalfa (II, p. 417, Nr. 3562) stimmt zu dem, was die Handschrift enthält; den dort gegebenen Anfang konnte ich nicht vergleichen, da er, wie gesagt, in der Handschrift fehlt.

Ich gebe zunächst ein Stück aus der Vorrede. Mag es zugleich als Beitrag zur Biographie des Verfassers und als Uebersicht des Inhalts dieses seines Werkes angesehen werden. — Nachdem er über seinen Stoff und die Behandlungsweise desselben sich weitläufig ergangen hat, wobei die auch von H. Chalfa bezeugte Hinweisung auf Ibn-Huteiba wahrscheinlich mit dem ersten Blatte verloren gegangen ist, lässt er sich über den Plan seines Werkes folgendermassen aus:

فاذكر بابا في فصل الاوليا والصالحين ثم ادرسه بذكر نبينا صلى الله عليه وشرح احواله وآدابه وما يتعلق به ثم اذكر المشتهرين من الصحابة بالعلم المقترن بالزهد والتعبد وآتى بهم على طبقاتهم في الفصل ثم اذكر المصنفيات من الصحابييات على ذلك القانون ثم اذكر التابعين ومن بعدهم على طبقاتهم في بلدانهم وقد طفت الارض بفكرى شرقا وغربا واستخرجت كل من يصلح ذكره في هذا الكتاب من جميع البقاع ورب بلدة عظيمة لم ارفيها من يصلح لكتابنا وقد حصرت اهل كل بلدة ورتبتهم على طبقاتهم ابدأ بمن يعرف اسمه من الرجال ثم اذكر بعد ذلك من لم يعرف اسمه فاذا انتهى ذكر الرجال ذكرت العابدات من ذلك البلد على القانون وربما كان في البلدة من عقلاء الخافين (المجانين) من يصلح ذكره من الرجال والنساء فاذكره وانما ضبطت هذا لترتيب تسهيلا للطلب على الطالب ولما لم يكن بدا مركز يكون كنقطة الدايوة رأيت ان مركزنا وهو بغداد اولى من غيره الا انه ما يحسن تقديمها على المدينة ومكة لشرفهما بدأت (فبدأت) بالمدينة لانها دار الهجرة ثم تتيب بمكة ثم ذكرت الطائيف لقربها من مكة ثم اليمن وعدن وعدت الى مركزنا بغداد فذكرت المصطفين منهما (منها) ثم انحدرت الى المدائن ونزلت الى واسط ثم الى الكوفة ثم البصرة ثم الأبلّة ثم عبادان ثم تستر ثم شيراز (شيراز) ثم كرمان ثم أرجاب (أرجان) ثم سجستان ثم

نبيل (تَبِيل ١). ثم البحرين ثم اليمامة ثم دينور ثم همدان ثم قزوين
 ثم اصفهان ثم الروم ثم دامغان ثم بسطام ثم نيسابور ثم طوس ثم
 هراة ثم مرو ثم بلخ ثم ترمذ ثم بخارا ثم فرغانا ثم فخشب ثم ذكرت
 عبد المشرق المجهولين البلاد والاسماء فلما انتهى ذكر اهل المشرق
 عدنا الى مركزنا وارتقيننا منه الى المغرب فذكرنا عكبرى ثم الموصل ثم
 الرقة ثم طبقات اهل الشام ثم المقدسيين (١) ثم اهل جيلة ثم اهل العواصم
 والثغور ثم من لم يعرف بلده من عباد اهل الشام ثم عسقلان ثم مصر
 ثم الاسكندرية ثم الغرب ثم عباد الجبال ثم عباد الجزائر ثم عباد السواحل
 ثم اهل البواري والغلات ثم من لم يعرف له مستقر من العباد وانما لقي
 في طريق فنهم من لقي في طريق مكة ومنهم من لقي بعرفة ومنهم من
 لقي في الطواف ومنهم من لقي في غزاة ومنهم من لقي في سفر او طريق
 سياحة ثم ذكرت من لم يعرف له اسم ولا مكان من العباد ثم ذكرت طرفا من
 البنيات الصغار تكلمن بكلام العابدات الكبار ثم ذكرت طرفا من
 اخبار عباد الجن فختمت بذلك الكتاب والله الموفق بفصله وجوده

„Zunächst gebe ich ein Capitel über die Vorzüge der Heiligen und Frommen. Hierauf lasse ich folgen: die Geschichte unseres Propheten (Gott segne ihn!), die Auseinandersetzung seiner innern und äussern Verhältnisse und der von ihm befolgten Sitten- und Lebensregeln, und was weiter damit zusammenhängt. Dann führe ich diejenigen Gefährten des Propheten auf, welche sich durch Wissensreichthum in Verbindung mit Sittenstrenge und eifriger Religionsübung ausgezeichnet haben, indem ich sie nach ihren Vorzügen in Classen theile; und hierauf, nach demselben Eintheilungsprincip, die vorzüglichsten Gefährtinnen des Propheten. Endlich führe ich auf: die Nachfolger der Gefährten und die noch Späteren, classificirt nach ihren Aufenthaltsorten. Hierzu habe ich in Geiste die Erde nach Osten und Westen durchzogen und alle in diesen Buche schicklicherweise aufzuführenden Personen überall ausgehoben, wobei ich freilich in mancher grossen Stadt Niemand fand, der sich dazu geeignet hätte. Die Angehörigen jeder Stadt stelle ich zusammen und classificire sie, indem ich mit den Männern beginne, deren Name bekannt ist, und dann diejenigen aufführe, deren Name unbekannt ist; nach beendigter Aufzählung der Männer verzeichne ich in derselben Ordnung die frommen Weiber aus der resp. Stadt. Manchmal fanden sich in einer Stadt erwähnungswerthe

1) Spätere Synkope von المقدسيين.

vernünftige Wahnsinnige ¹⁾ männlichen und weiblichen Geschlechts; diese führe ich dann ebenfalls auf. Diese Anordnung habe ich festgehalten, um den Nachschlagenden die Mühe des Suchens zu erleichtern.

Da hier ein Anhaltspunkt, gleichsam ein Centralpunkt des ganzen Länderkreises, unentbehrlich war, so schien mir erst unser eigner Wohnort, d. h. Bagdad, dazu geeigneter als andere Städte. Jedoch wegen der Heiligkeit von Medina und Mekka ist es unziemlich, Bagdad ihnen voranzustellen. Ich beginne daher mit Medina, als der Stadt wohin der Prophet und seine Anhänger auswanderten, an zweiter Stelle führe ich Mekka auf, dann Taif, wegen seiner Nähe bei Mekka, hierauf Jemen und Aden, von da wende ich mich zurück nach unserem Wohnort Bagdad, und verzeichne die vorzüglichsten Frommen aus diesen Städten. Hierauf gehe ich stromabwärts nach Madain, dann weiter hinab nach Wasit, Kufa, Basra, Obolla, Abbadan, hinüber nach Tuster, Schiraz, Kerman, Arragan, Sigistan, Deibol (in Sind), zurück nach Bahrein, Jemama, Dinewer, Hamadan, Kaswin, Isfahan, Rej, Damesgan, Bisam, Neisabur, Tus, Herat, Merw, Balch, Tirmid, Bochara, Fergana und Nachseeb; zuletzt führe ich aus diesen Ostländern diejenigen Frommen auf, deren Wohnplätze und Namen unbekannt sind. Nach beendiger Aufzählung der Angehörigen jener Länder wende ich mich nach unserem Wohnort zurück und steige von da nach dem Westen hinauf: nach Okbarah, Mausil und Rakka; dann führe ich auf: die verschiedenen Classen der Frommen aus Damascus, Jerusalem, Gabala und den übrigen Gränzorten von Nordsyrien, zuletzt die frommen Syrer von unbekanntem Wohnort. Hierauf gehe ich weiter nach Askalan, Kahira, Alexandrien und Magreb. Hierauf verzeichne ich die Frommen, welche in Gebirgen, auf Inseln und Küsten, in Steppen und Wüsten lebten; weiter die, von denen man keinen bleibenden Aufenthaltsort kennt, sondern die einmal irgendwo unterwegs angetroffen worden sind, einige auf dem Wege nach Mekka, andere bei Arafah, andere bei der Umwandlung der Ka'ba, andere auf einem Feldzuge, noch andere auf einer Reise oder Wanderung. Dann zähle ich die Frommen auf, von denen weder Name noch Ort bekannt ist. Weiter berichte ich Einiges von jungen Mägdlein, die wie erwachsene fromme Frauen geredet haben. Endlich gebe ich noch einige Notizen über fromme Dämonen ²⁾, und hiermit schliesse ich dieses Werk. Gott aber nach seiner Allgütigkeit giebt glückliches Vollbringen.“

Ueber den reichen Inhalt, den diese Einleitung verspricht, Genaueres zu geben, ist mir nur für den vorliegenden kleinsten Theil des Werkes ver-

1) Für uns eine contradictio in adjecto, für die schwärmerische Beschaulichkeit des Morgenlandes höchstens ein Oxymoron, dessen innere Gegensätze durch den göttlichen Liebestaumel eines Magnun und seiner süßlichen Nacheiferer längst in Harmonie aufgelöst sind. Fl.

2) Wie nach dem Islam die Dämonen überhaupt theils gläubig, theils ungläubig sind, so giebt es unter jenen wiederum eine besondere Classe, welche die Uebungen der Religion mit besonderem Eifer verrichtet. Diese sind die „frommen Dämonen.“ Fl.

gönnt, welcher bis zu den Classen der Medinenser reicht. Bl. 4. r. — 6. r. steht das Einleitungscapitel über die Aulijā. — Bl. 6. r. beginnt die Geschichte des Propheten. Sie ist nicht eine fortlaufende Erzählung, sondern es werden unter einzelnen Ueberschriften mit Anführung der Gewährsmänner die Traditionen zusammengestellt, welche sich auf einzelne Umstände aus dem Leben Muḥammad's beziehen (gerade wie im grossen Classenbuche, s. Ztschr. IV, S. 188, das der Vf. sicher kannte, da er den Ibn Sa'd und el-Wākid häufig citirt); z. B. Bl. 13. v.

لذكر رعيه الغنم صلى الله عليه وسلم
 „wie der Prophet die Schafe weidete“; ebenda: ذكر خروجه صلعم الى الشام
 „wie der Prophet ein zweites Mal nach Syrien reiste“. Seine erste Reise nach Syrien steht Bl. 11. v. unter der Ueberschrift: ذكر كفالة
 „wie Abū-Tālib der Pflégvater des Propheten war“. Das bei dieser Gelegenheit erfolgte Zusammentreffen mit dem Mönche Bahirā (so hier stets vocalisirt) ist in der Zeitschrift schon einigemal zur Sprache gekommen (III, 453; IV, 188; VI, 45 ff. VII, 413 ff.). Wiewohl die Frage, ob Bahirā den Propheten selbst nach Mekka begleitete, durch Ihre letzte Bemerkung (VI, 458) ein für allemal entschieden sein mag, so kann ich es mir doch nicht versagen, den Wortlaut der Tradition bei Ibn el-Gauzi hier mitzutheilen, da er unzweideutig für Ihre und Prof. Wüstenfeld's Auffassung spricht. Es heisst daselbst: فلما بلغ رسول الله صلعم اثني عشرة سنة وشهرين وعشرة ايام ارتحل به ابو طالب تاجراً قبل الشام فنزل تيماء فراه حبر من اليهود ويقال انه بحيرا الراهب فقال من هذا الغلام معك قال هو ابن اخي فقتل اشقيف انت عليه قال نعم قال فوالله لين قدمت به الشام ليقتلنه اليهود فرجع به الى مكة

„Als der Prophet 12 Jahr 2 Monat und 10 Tage alt war, reiste Abū Tālib mit ihm in Handelsangelegenheiten nach Syrien und machte in Teimā Halt. Da sah ihn ein jüdischer Gelehrter, — nach Anderen war es der (christliche) Mönch Bahirā; — der sprach: „Wer ist der Knabe da bei dir?“ Abū Tālib antwortete: „„Es ist meines Bruders Sohn.““ „Bist du auch“ fragte der Erstere, „besorgt für ihn?“ „„Ja wohl““ erwiderte Abū Tālib. Da sprach jener: „Nun dann, bei Gott! wenn du mit ihm nach Syrien kommst, so schlagen ihn die Juden todt.“ In Folge davon kehrte er mit ihm nach Mekka zurück.“ Eine zweite ausführlichere Tradition über dieselbe Thatsache die, wie in Ztschr. III, 454, auf Dāwūd ibn-Ḥusein zurückgeführt wird, schliesst noch bestimmter mit den Worten: ورجع به ابو طالب فما خرج
 „und Abū Tālib kehrte mit ihm zurück und ging nachher nicht wieder mit ihm auf Reisen, aus Besorgniss für ihn.“ In beiden Stellen ist der Ausdruck رجع به entscheidend für die Erklärung des zweideutigen رآه معه. — Bl. 54. r. beginnt die Geschichte der berühmtesten Zeitgenossen, und zwar zunächst die „der Zehn“ (denen der Prophet

das Paradies verheissen hatte) ذكر العشرة: Abû Bekr, 'Omar, 'Otmân, 'Ali, Talha, Zubeir, 'Abderrahmân ibn 'Auf, Abû Isâhâk Sa'd, Sa'id ibn Zeid, Abû 'Obeida 'Âmir ibn el-Ġarrâh. Bl. 90. r. die Geschichte der übrigen Zeitgenossen nach Classen, فمن الطبقة الاولى على السابقة في الاسلام ممن

und zwar, Classe I, als die Vorgänger im Islâm, Ausgewanderte (Mekkaner) und Hülfsgegnossen (Medinenser), auch Clienten und Freigelassene von ihnen, die bei Bedr zugegen waren“, 44 Artikel. Bl. 138 r. ومن الطبقة الثانية من المهاجرين

Class II, Ausgewanderte und Hülfsgegnossen, die nicht bei Bedr zugegen waren, aber doch früh zum Islâm übertraten“, 24 Artikel; darunter besonders ausführlich der über „den Perser Salmân von Isfahân, aus einem (zu dieser Stadt gehörigen) Flecken, der da heisst Gej; nach Andern aus Râmhormuz“. Bl. 178 v. ومن الطبقة

Class III, الثالثة من المهاجرين والانتصار ممن شهد الخندق وما بعدها bei el-Chandaq und den späteren Treffen zugegen gewesene Auswanderer und Hülfsgegnossen“, 28 Artikel. Bl. 201 r. ومن الطبقة الرابعة ممن أسلم

Class IV, bei der Einnahme Mekka's und später zum Islâm Uebergetretene“, 6 Artikel. Bl. 207 r. ومن الطبقة الخامسة

Class V, die welche, als der Prophet von Gott abgerufen wurde, noch jung an Jahren waren“, 6 Artikel. — Sodann folgen Bl. 214 v. unter der Ueberschrift; ذكر

„Geschichte der Vorzüglichsten aus den Classen der Gefährten des Propheten“, 32 Artikel, mit be-

sonders fleissiger, ausgesprochener Benutzung des Werkes von Sufjân et-Taurî. — Col. 232 v. Hauptüberschrift: „Geschichte der Auserwählten aus

den Classen der Nachfolger, nach Städten“. Die Vertheilung in Classen begründet der Verfasser durch das Wort des Propheten: „Die trefflichsten der Menschen sind meine Blutsverwandten, dann zunächst die mit ihnen Verwandten, dann weiter die mit den letztern Verwandten, dann zunächst die, aus deren Stamme Einer das Glaubensbekenntniss zuerst abgelegt hat“.

Er beginnt mit den Medinensern, المصطفين من طبقات اهل المدينة

und führt deren in 4 Classen zwanzig auf. Soweit die Hdschr. — Von den 1000

Biographien, die Ibn el-Ġauzi in der Vorrede verspricht, enthält dieser Band

also etwa den sechsten Theil. Die Behandlungsweise ist ebenso gedrängt

als umsichtig, und das stoffhaltige Werk dürfte daher bei der Vergleichung

mit andern ähnlichen Inhalts lohnende Ausbeute gewähren. Besonders sorg-

fältig ist der Verf. in den Jahreszahlen und Ortsnamen. Er giebt dabei zu-

weilen geographische Einzelbestimmungen. z. B. Bl. 115 v. الجرف على ثلثة

; ثبوتة على ميلين من الكوفة. Bl. 152 v. اميال من المدينة

رايت قبره باداما وفي ارض عمل فلسطين (die Schlussworte des Ganzen):

واخر عمل الحجاز (vgl. Marâsid el-ittilâ ed. Jaynboll, I. p. 34).

Analyse der Kādambari.

Von

Dr. A. Weber.

Colebrooke erwähnt in seinen misc. essays II, 98 (resp. in den *Asiatic Researches* vol. VII, 1801), dass sich Kavirāja, der Dichter des Rāghavapāṇḍaviya für die Doppelsinnigkeit dieses seines Werkes auf Subandhu, den Verfasser der Vāsavadattā, und Vāṇabhaṭṭa (Bāṇabh.), den der Kādambari, als seine Vorgänger in dieser Beziehung berufe, sowie dass in der That diese beiden Romane eine Menge doppelsinniger Ausdrücke und Phrasen, obgleich noch nicht, wie das Rāghavapāṇḍaviya selbst, zwei ganz verschiedene Geschichten in denselben Worten enthalten. Diese Angabe Colebrooke's war ein halbes Jahrhundert hindurch die einzige Nachricht, die wir von der Existenz der Kādambari hatten: seit kurzem indess liegt uns ein vortrefflicher, höchst korrekter Calkuttaer Druck derselben vor, besorgt durch den gelehrten Ćrīmadānamohanācārman Tarkālakāra (1850): sie ergibt sich daraus als ein ziemlich umfangreiches Werk, etwa dreimal so stark als der Daṣakumāra, und zerfällt in zwei Theile, deren zweiter von dem Sohne des Vāṇabhaṭṭa herrührt, welcher die durch den plötzlichen Tod seines Vaters unvollendet gebliebene Arbeit zum Schluss führte. Ueber die Lebensverhältnisse des Vāṇa erfahren wir von ihm weiter nichts, als dass er ein Brahmane aus dem Geschlecht des Vātsyāyana war, dass sein Vater Citrabhānu, sein Grossvater Arthapati und sein Urgrossvater Kuvera hiess; auch im Innern des Werkes habe ich keine Daten gefunden, die über seine Zeit direkten Aufschluss gäben: ich stehe indess keinen Augenblick an, ihn seiner Darstellung und seines Stiles wegen für später als Daṇḍin, den Verfasser des Daṣakumāra, zu halten: in beiden Punkten nämlich zeichnet er sich von diesem auf das Unvortheilhafteste aus, durch eine bis ins Widerliche gehende Weitschweifigkeit und Tautologie und durch eine alles Maass überschreitende Ueberladung der einzelnen Wörter mit Epithetis: die Erzählung geht in einem schwülstigen Bombast vor sich, unter dem sie (oder wenigstens die Geduld des Lesers) oft zu ersticken droht: die Manieriertheit, die im Daṣakumāra noch in ihren Anfängen ruht, ist hier zum Excess getrieben; man findet das Verbum oft erst auf der zweiten, dritten, vierten, ja sogar einmal (p. 77—82) erst auf der sechsten Seite, all der Zwischenraum ist mit Beiwörtern und Beiwörtern zu diesen Beiwörtern angefüllt, und das will etwas sagen, da der Druck äusserst kompress und eng ist: dazu kommt, dass diese Beiwörter häufig aus zeilenlangen Compositis bestehen: kurz diese Prosa ist ein wahrer indischer Wald, wo man vor lauter Schlinggewächsen nicht fortkommt, sich den Weg erst mit aller Anstrengung durchhauen muss und überdem noch häufig von heimtückischen wilden Thieren, in Gestalt von Wörtern, die man nicht versteht, in Schrecken gesetzt wird: dass sich übrigens aus dem Werke bei einer riesigen Geduld ungemessene wichtige Data für die Culturverhältnisse des indischen Lebens, insbesondere des Hoflebens, und eine sehr reiche Beute für das Lexikon gewinnen lassen, versteht sich bei der grossen Minutiosität der Schilderung und bei

der Unzahl von Vergleichen und Bildern von selbst. Es sind übrigens auch die Charaktere der Personen, die hier auftreten, weit weicher und weiblicher als im Daçakumāra, dessen Helden doch wenigstens Energie und Thatkraft zeigen, und wird wohl auch dadurch vielleicht die Posteriorität dem letztern gegenüber bezeugt. Einzelne wirklich schöne Stellen, in denen die Kraft der Leidenschaft das gewöhnliche sandige oder luxuriöse Pathos unterbricht, und einzelne liebliche Schilderungen können den allgemeinen Eindruck der Darstellung nicht umstimmen oder schwächen, und wenn auch der Abriss der Erzählung, den ich im Folgenden gebe, ein nicht ungefälliges Bild von der poetischen Erfindungsgabe und der Zartsinnigkeit des Verfassers darbietet, so ist doch auch dies Verdienst vielleicht noch zweifelhaft, insofern es sich frägt, ob er nicht etwa nur einen bereits vorgefundenen Stoff behandelt habe. Aus einer Stelle des Daçakumāra (p. 118 ed. Wilson) ergibt sich wenigstens mit Sicherheit, dass ein Çūdraka Gegenstand mehrfacher Erzählungen war, und zwar ist es nicht unwahrscheinlich, dass wir unter ihm den angeblichen Verfasser, resp. wohl den Patron des Verfassers, der Mri-chakaṭikā zu verstehen haben, der etwa wegen seiner Begünstigung der Dichtkunst von den dankbaren Dichtern zum Helden der Sage gemacht wurde. Der Inhalt der Kādambari nun ist wie folgt.

Dem Çādraka, König in Vidiçā an der Vetravati, brachte eine aus dem Dekhan kommende Caṇḍālajungfrau einen verzauberten Papagei, Namens Vaiçampāyana, zum Geschenk, der durch seine Fertigkeit im Sprechen des Königs höchstes Staunen erregte (p. 10), und demselben nach Tisch bei der Siesta die Geschichte seiner früheren Schicksale und seiner Verwandlung erzählte (p. 15):

„Im Vindhyagebirge, im Daṇḍakawalde, an den Ufern der Kāverī liegt ein vormals durch Dṛidhadasya (auch Idhmavāha genannt) geheiligter Einsiedlerhain: nicht weit davon ein Lotasteich Pampā, an dessen westlichem Ufer ein alter Çālmali-Baum steht, der einer Papageienschaar zur Behausung diente: bei einer Plünderung desselben durch einen Çavara ¹⁾ kam mein Vater um: ich selbst, der ich noch ganz klein war und noch nicht fliegen konnte, rettete mich zufällig, und Hārīta, der Sohn des Einsiedlers Jābālī, der gerade zum Baden kam, nahm mich mitleidig mit sich zur Einsiedelei, wo sein Vater mein jetziges Unglück für eine Folge meines früheren Lebens erklärte und den Einsiedlern dann letzteres zur Warnung erzählte (p. 43):

„Tārāpīḍa ²⁾, König von Ujjayinī, hatte einen Minister Namens Çukanāsa, der die Regierung führte, während er selbst des Lebens Freuden genoss: nur ein Sohn fehlte ihm und seiner Gemahlin Vilāsavati, doch ward er ihnen nach langem Harren in einer Mondscheinnacht zu Theil und erhielt davon nach seiner Geburt (p. 66) den Namen Caṇḍrāpīḍa (mondumglänzt). Derselbe wuchs mit Vaiçampāyana, dem gleichzeitig gebornen Sohne des Çukanāsa, in einem eigens für ihn ausserhalb der Stadt erbauten vidyāgrīha,

1) Name eines Stammes der Ureinwohner des Dekhan.

2) Die Namen Tārāpīḍa und Caṇḍrāpīḍa kehren in der Rājataranginī wieder, wo sie zwei Brüder des Lalitāditya bezeichnen.

Unterrichtshause, auf. Als seine Erziehung mit dem sechszehnten Jahre beendet war, ward er an den Hof gerufen: sein Vater schickte ihm dazu ein herrliches, aus dem Meer hervorgestiegenes Ross, Indrāyudha genannt, das er selbst von dem Perserfürst (Pārasikādhipati) zum Geschenk erhalten hatte (p. 69), und nach geschehener Ankunft und Vorstellung bei Hofe (bis p. 89) schenkte ihm seine Mutter eine Dienerin, Patralekhā mit Namen, die gefangene Tochter des Kulūtakönigs (p. 90). Çukanāsa hält ihm sodann (p. 91—98) einen langen Vortrag über die Gefahren, denen junge Prinzen entgegengehen, worauf er zum yuvārāja geweiht wird und zum digvijaya (Weltbesiegung) auszieht. Nach drei Jahren kommt er erstmals nach Savarnāspura (p. 107), der Stadt der Hemajāta genannten Kirāta, wo er einige Tage mit seinem Heere Halt macht: bei der Verfolgung eines Kimpura-Paares auf der Jagd weit fortgeführt und im Walde verirrt, ruht er mit seinem Ross an einem lieblichen See aus. Einem Gesange nachgehend, der aus nicht weiter Ferne schallt, gelangt er (p. 115) zu einem verlassenen Çivatempel, in welchem ein wunderschönes Mädchen zur Laute singt: nachdem sie geendet, läßt sie ihn freundlich zu gastlicher Bewirthung ihr zu folgen ein: sie führt ihn in eine Höhle, bewirtheht ihn mit Früchten, die ihr von den Bäumen selbst zufallen, und erzählt ihm dann, seiner Aufforderung nach, nach vielem Weinen ihre Geschichte (p. 122):

„„„Von den vierzehn Geschlechtern der Apsaras entstanden zwei durch die Verbindung zweier Töchter des Dakṣa, Muni nämlich und Arishtā, mit den Gandharven. Citraratha, der Sohn der Muni, wohnt auf dem Hemakūṭa im Kimpurushavarsha, und hat hier diesen Citrarathawald, den Achodasee und den Tempel angelegt. Hansa, der Sohn der Arishtā, und Gaurī, aus dem Mondstrahlenentsprossenen Geschlechte der Apsaras, sind meine Eltern. Ich bin ihr einziges Kind, Mahāçvetā genannt. Einst ging ich, als ich eben zur Jungfrau herangewachsen, mit meiner Mutter zum Baden nach dem Achodasee. Einem überaus würzigen Wohlgeruch nachgehend sah ich einen schönen Einsiedlerjüngling, der ebenfalls zum Beuf der heiligen Waschungen kam und einen Blumenkranz trug, der jenen Duft verbreitete. Ich ward augenblicklich von der flammendsten Liebe ergriffen: von seinem Begleiter erfuhr ich, dass er der Sohn des Çvetaketu und der Laxmī sei (p. 130) und Puṇḍarika heiße: den pārijāta-Kranz habe er kurz vorher von der über seine Schönheit entzückten Göttin des himmlischen Nandanawaldes zum Geschenk erhalten. Auch Puṇḍarika ward von gleichem Verlangen als ich ergriffen, und überreichte mir den Kranz als Geschenk, wobei er in der Verwirrung seinen Gebets-Rosenkranz (axamālā) verlor, den ich mir um den Hals hing, ihm aber wiedergeben musste, da sein Begleiter Kapinjala ihn deshalb aufstachelte. Da meine Mutter mit dem Bade fertig war (p. 131), musste ich nach Hause eilen, wo ich den Tag in der schmerzlichsten Aufregung zubrachte, zumal nachdem mir Taralikā, meine Begleiterin, ein auf Rinde geschriebenes Liebesbekenntniß von ihm gebracht hatte (p. 135). Gegen Abend kam Kapinjala und stellte mir den Zustand seines Freundes, in den derselbe durch seine heftige Leidenschaft gerathen war und bei dem er ihn durch alles Zureden nicht hatte beistehen können, in so ergreifender Weise dar (bis p. 143), dass ich mich Nachts bei herrlichem Mondschein entschloss

ihn in der Waldgegend, wohin Kapinjala ihn gebracht hatte, aufzusuchen. Ich kam aber zu spät: die ungestillte, verzehrende Sehnsucht hatte seinem Leben ein Ende gemacht: meine Verzweiflung überstieg alles Maass (— hier ward sie ohnmächtig p. 152: und nachdem Candrāpida sie durch Wasser u. dgl. wieder zur Besinnung gebracht hatte, fuhr sie, obgleich er bat, es zu lassen, da es sie so angreife, in ihrer Erzählung fort —): ich war schon entschlossen zu sterben und mit ihm den Scheiterhaufen zu besteigen, da stieg aus der Luft ein Himmlischer herab, ermahnte mich mein Leben zu sparen, da ich mit Puṇḍarika dereinst vereinigt werden würde, nahm den Todten in seine Arme (p. 154) und flog mit ihm in die Luft auf: auch Kapinjala, ihn als den Räuber des Leichnams seines Freundes verfolgend, stieg in die Luft, und alle drei verschwanden vor meinen Augen unter den Sternen. Ich selbst gab nun auf das Zureden der Taralikā (p. 157) und aus einem Rest von Hoffnung den Vorsatz zu sterben einstweilen auf ¹⁾, nahm den von Puṇḍarika zurückgelassenen Einsiedlertopf etc. an mich, und blieb trotz der Vorstellungen der Meinigen, die Tags darauf und lange weiter, mich mit Bitten bestürmten, hier im Walde, mit Taralikā allein hier in dieser Höhle lebend, täglich in dem See badend und in dem Tempel dem Ćiva meine Verehrung darbringend (p. 156).“““

„Candrāpida suchte sie nun mit der Hoffnung auf Wiedervereinigung zu trösten, und da der Abend nahte, frug er, wo ihre Gefährtin sei: sie erzählt ihm dann, dass sie dieselbe heute zu ihrer Jugendfreundin Kādambarī (p. 160), der Tochter des Citraratha und der Madirā (aus dem Geschlecht der amṛita-entsprossenen Apsaras) geschickt habe, um diese, die nicht eher heirathen wolle, bis auch sie selbst wieder glücklich sei, auf andere Gedanken zu bringen. Am andern Morgen (— die Nacht brachte Candrāpida auf einem Lager in der Nähe zu —) kam Taralikā zu Mahāçvetā zurück (p. 182), in Begleitung eines Gandharva-Jünglings Keyūra, des Lautenträgers ihrer Freundin, die ihm durch denselben ihren festen Entschluss wiederholen lässt. Mahāçvetā beschliesst nun selbst mit ihr zu sprechen, und als wirksamstes Mittel, sie umzustimmen, bittet sie den Candrāpida mitzugehen (p. 164). Die Liebe zwischen diesem und der Kādambarī entflammt denn auch bei ihrem ersten gegenseitigen Anblick zu gewaltiger Gluth (p. 171 — 173): sie bringen den Tag in dem Garten des antahpura (Harem) zu und er macht sich am andern Morgen (p. 189 — 190) auf zu den Seinigen, mit einer köstlichen Kette geschmückt, die ihm Kādambarī durch ihre Freundinnen Madalekhā und Tamālikā am Abend gesendet hatte. Er trifft die Seinen bei der Einsiedelei der Mahāçvetā, wohin sie durch die Spuren des Rosses geführt worden waren, und verlebt den Tag bei ihnen mit Erzählung seiner Begegnisse. Den andern Morgen bringt ihm Keyūra verschiedene Liebeszeichen und Grüsse von der Kādambarī, und er macht sich nun mit seiner ganzen Umgebung auf (p. 194), um dieselbe nochmals zu besuchen. Er er-

1) Der Dichter spricht hier sehr nachdrücklich gegen das anumaranam, das Nachsterben, beim Tode eines Vaters, Bruders, Freundes oder Gatten: es sei ganz nutzlos und eine nur bei thörichten, unwissenden Leuten geltende Sitte.

hüllt daselbst Briefe von Ujjayinī, die ihn zur schleunigen Rückkehr zu seinen nach ihm sich sehnenden Eltern einladen (p. 200), und indem er die Patralekhā von der Kādambarī gebeten bei dieser zurücklässt (p. 201), reitet er, das Heer selbst dem Vaiçampāyana zur Führung überlassend, von einer Reiter-schaar begleitet rasch heimwärts, wo er auch nach einigen Tagen anlangt (p. 208). Bald kömmt ihm auch Patralekhā nach und bringt ihm Nachricht von Kādambarī und deren Sehnsucht nach ihm.““

Der erste Theil schliesst (p. 215) hier in der Schilderung, welche Kādambarī der Patralekhā von ihrer Liebe zu Candrāpīḍa macht: p. 2 des zweiten Theiles führt diese Schilderung unmittelbar fort, während p. 1 ausser den am Eingange eines Werkes gewöhnlichen Segenswünschen die Angabe über den Tod des Vāna und die Fortsetzung seiner Arbeit durch seinen Sohn, dessen Name übrigens nicht genannt wird, enthält. Dieser zweite Theil ist im Eingange fast noch geschmackloser und weitsehweißiger, als der erste: am Schluss dagegen findet sich Alles so zusammengedrängt, dass die Darstellung fast undeutlich wird: es ging dem Dichter vermuthlich wohl selbst die Geduld aus.

„„Auch den Candrāpīḍa quälte die Sehnsucht nach Kādambarī gewaltig, doch vermochte er sich nicht von seinen Eltern, die sich seiner Wiederkehr freuten, wieder zu trennen (p. 9). Da bringt ihm Keyūṛaka (p. 11–16) neue Nachricht von dem traurigen Zustande, in den Kādambarī durch seine plötzliche Abreise gerathen sei: diese Schilderung fällt so eindrucklich aus, dass er darüber in Ohnmacht fällt (p. 16). Er schickt sodann denselben nebst der Patralekhā an Kādambarī zurück (p. 25), um dieser seine baldige Rückkehr zu melden, und zieht sodann, von seinen Eltern verabschiedet, die mittlerweile durch seine Traurigkeit selbst auf die Idee gekommen sind, dass er sich vermählen müsse, aus (p. 29), um zunächst dem langerwarteten und noch immer nicht mit dem Heere zurückgekehrten Vaiçampāyana entgegenzugehen. Er trifft auch das Heer, aber Vaiçampāyana ist nicht dabei, und zwar ist er, wie die Führer berichten, mit einiger Begleitung, die sie bei ihm zurückgelassen, am Achoda-See zurückgeblieben, wo ihn der Zauber der Gegend und ein unerklärliches Etwas so fesselte, dass er sich trotz aller Aufforderungen nicht habe losreissen können. Aeusserst befremdet über dies seltsame Betragen macht sich nun Candrāpīḍa, nachdem er zuvor die Erlaubniss seiner Eltern zu der dazu nöthigen langen Abwesenheit eingeholt hat (bis p. 54), nach dem Achoda-See auf, um seinen Freund selbst zu sprechen, den Grund seiner Pflicht-im-Stich-lassung zu erfahren und ihn zurückzuführen. Dort angelangt erfährt er von der Mahāçvetā, die er im tiefsten Schmerze findet, dass Vaiçampāyana, der sich ihr mit seiner Liebe aufgedrängt habe, durch ihren Fluch: „so wahr ich nie des Puṇḍarika vergessen, so wahr falle dieser zur Erde“ leblos zu Boden gesunken sei (p. 65), und sie darauf erst von seinen Begleitern gehört habe, wer er sei. Auf diese Kunde hin bricht dem Candrāpīḍa alsbald das Herz (p. 66). Kādambarī, die von seiner Ankunft gehört hat, kommt mit Madalekhā und Patralekhā zu diesem Jammer hinzu: letztere fällt bewusstlos hin, Kādambarī aber be-

schliesst zu sterben und legt sich den Körper des Candrāpida auf den Schooss: in demselben Augenblick geht daraus ein eisige Kälte verbreitendes mondweisses Licht hervor (p. 70), und aus der Luft ertönt eines Unsichtbaren Stimme, die der Mahāçvetā das Versprechen der Wiedervereinigung mit ihrem Puṇḍarika erneuert, und der Kādambari ihr Leben zu erhalten und den Körper des Candrāpida sorgfältig zu bewachen gebietet. Während noch Alle über dieses unerwartete Ereigniss erstaunt dastehen, stürzt sich die durch die kalte Berührung des Lichtes zur Besinnung gekommene Patralekhā nebst dem Ross Indrāyudha in den See, aus dem unmittelbar nach ihrem Untersinken ein Einsiedlerjüngling hervorsteigt, den die Mahāçvetā als Kapinjala erkennt, und von dem sie nun Auskunft über sein damaliges Verschwinden erhält (p. 72):

„„Der Mond war in jener Nacht von Puṇḍarika, weil er durch seine Strahlen seine verzehrende, ungestillte Sehnsucht schmerzlich vermehrt habe, verflucht worden, selbst auch auf der Erde geboren zu werden und in jeder Geburt, janmani janmani, zu lieben, ohne zum Genuss zu kommen: aus Zorn über diesen Fluch, der ihn ganz schuldlos getroffen, verfluchte er seinerseits den Puṇḍarika zu gleichem Loose: als er nun aber von mir erfuhr, dass derselbe dein Geliebter, o Mahāçvetā, sei, die du durch deine Mutter Gauri dem aus seinen eignen (Mond-) Strahlen entsprossenen Geschlechte der Apsaras angehörst, interpretirte er jenen Fluch dahin, dass durch das doppelte janmani janmani nur zwei Geburten bedingt seien, und damit Puṇḍarika's Körper während dieser Zeit nicht vergehe, holte er ihn in die Mondwelt hinauf, und legte ihn dort im Mahodaya-Saale auf einem aus Indukānta's gemachten Lager nieder. Nachdem er mir, der ich ihn bis dahin erzürnt verfolgte, dies auseinander gesetzt hatte, begab ich mich auf den Weg um dem Çvetaketu dies unglückliche Ereigniss anzuzeigen, überrannte auf demselben, da ich vor Schmerz sinnlos fortstürzte, einen Himmlischen, der mich erzürnt verfluchte, als Pferd (p. 73) geboren zu werden, da ich ihn wie ein solches überrannt habe. Auf meine demüthige Bitte um Verzeihung, da ich nur aus besinnungslosem Schmerz über das Geschick meines Freundes so unvorsichtig gewesen sei, setzte er das Ende meines Fluches fest, und zwar für den Zeitpunkt, wo der, den ich tragen würde, selbst sein Ende fände: ein Bad werde mir dann meine Gestalt wiedergeben: übrigens solle ich von meinem Freunde nicht getrennt und zwar dieser ¹⁾ als der Sohn des Çukanāsa, der Mond aber als der des Tārāpida geboren werden (p. 74).“““

„„Auf die Frage, was es mit Patralekhā für eine Bewandniss, giebt Kapinjala zur Antwort, dass er dies selbst nicht wisse, und dass er sich um dies, sowie die nunmehrige zweite Geburt des Mondes und des Puṇḍarika zu erkunden, alsbald zu seinem Vater Çvetaketu begeben würde, worauf er denn auch sogleich in der Luft verschwand. Der Schmerz der Kādambari, zwar immer noch gross, aber doch durch die Hoffnung gesänftigt, ward immer milder, als sie sah, dass der Körper des Candrāpida wirklich nicht verweise, sondern Tag für Tag sich frisch und blühend erhielt: sie hielt ihn,

1) Wie dieser Himmlische dazu kommt, auch über das Geschick dieser beiden zu bestimmen, dafür fehlt die Erklärung.

indem sie in Mahāçvetā's Einsiedelei blieb, immer auf ihrem Schooss und legte ihn nur nieder, um zu essen etc., und um die heiligen Waschungen im See und den Gottesdienst im Çivatempel zu verrichten. Auch Candrāpiḍa's Begleiter bleiben voll Hoffnung in der Nähe. Da kommen (p. 79) Boten aus Ujjayinī von den Eltern desselben, die über seine lange Abwesenheit in Sorge sind: diese schauten zunächst das Wunder mit eignen Augen, und zur Bekräftigung gab ihnen Meghanāda, der Führer von Candrāpiḍa's Begleitung, noch einen Knaben mit, der Alles mit erlebt hat (p. 82). Unter grossen Jammer kam dann das Königspaar selbst mit Çukanāsa, um sich von der Wahrheit zu überzeugen, und blieb dann mit den Uebrigen, in laniger Gemeinschaft mit Kādambari (p. 94), an dem See um das Ende abzuwarten (p. 95).“

„So weit erzählte Jābālī, indem er hinzufügte, dass ich jener (Paṇḍarika resp.) Vaiçampāyana sei, der zur Strafe für seine Pflicht-im-Stichlassung und durch den Fluch der Mahāçvetā als Papagei wiedergeboren sei. Als ich dies gehört hatte, kam mir die Rückerinnerung an meine früheren Geburten und fielen mir alle meine Kenntnisse etc. wieder ein. Auf Hārita's Frage (p. 97), wie es komme, dass Puṇḍarika, ein Einsiedlersohn, sich überhaupt so weit habe vergessen können, in Liebe zu gerathen, erklärte Jābālī daraus, dass die Zeugung desselben wesentlich nur durch seine Mutter Çrī (die Göttin der Schönheit) vor sich gegangen war, die durch das blosse Anschauen des Çvetaketu schwanger ward, wobei er eine Stelle des Āyurveda citirt. Aus meiner Trauer über meinen jetzigen Zustand riss mich am andern Tage die Ankunft des Kapinjala (p. 99), der mich zu trösten kam und mir die Botschaft meines Vaters brachte, bis zum Ende meines Fluches mich nicht aus der Einsiedelei des Jābālī zu entfernen. Nachdem er aber wieder fort war (p. 102) und nachdem mir durch die Pflege des Hārita die Flügel gewachsen waren, litt es mich nicht länger daselbst, sondern ich machte mich auf nach Norden zu Mahāçvetā, um dieser wenigstens nahe zu sein. Unterwegs aber ward ich auf einem Baume rastend im Schlafe von einem Candāla gefangen (p. 103), der mich zu der Tochter seines Fürsten brachte, die ihn zu meiner Habhaftwerdung ausgeschildt hatte, da es bekannt geworden war, welch ein geschickter Papagei sich in der Einsiedelei des Jābālī befände: sie ist es, die mich zu dir gebracht hat (p. 107), o König, und du magst aus sie selbst fragen, weshalb sie dies that.“

Çūdraka liess alsbald diese holen: majestätisch sprach sie: „du o Fürst! bist der Mond, bist Candrāpiḍa: du hast deine eigene und dieses Thörichtes Geschichte gehört: er hat dir erzählt, dass er den Befehl seines Vaters aus Sehnsucht nach seiner Geliebten übertrat: ich bin Çrī, seine Mutter (p. 108), und um zu verhüten, dass er durch seine Unbesonnenheit noch tiefer falle, so wie um seine Reue zu wecken, habe ich ihn eine Zeitlang scheinbar unter den Candāla wohnen lassen. Jetzt aber ist das Werk gethan: verlaßt nun beide eure Leiber und geniesset die Vereinigung mit euren Geliebten:“ das gesagt habend verschwand sie. Da stellte dem König, nachdem er dies gehört, der Liebesgott die Kādambari in der Fülle ihrer Reize vor seine geistigen Augen, dass ihm vor Sehnsucht die Sinne schwanden (p. 108—109).

ebenso wie ¹⁾ dem Vaiçampâyana aus Sehnsucht nach der Mahâçvetâ (p. 110).

Es war jetzt gerade Frühling und das grosse Fest des heiligen Kâma-deva genah, da ward es Abends der Kâdambarî, als sie vom Bad und der Verehrung des Çiva zurückkehrte, zu eng ums Herz, und sie umschloss den Körper ihres todtten Geliebten mit sehnächtiger Gluth, als sei er lebend, aber er erwärmte nun auch diesmal wirklich unter ihrer Umarmung und ward lebendig, sie mit seinen Küssen und Worten beseligend: er verkündete ihr, dass er nunmehr von seinem Fluche erlöst sei, und dass er ihr als Candrâ-pîḍa diese und als Candramas (Mond) die Mondswelt zu Füssen lege. Da stieg (p. 112) auch Puṇḍarîka, auf Kapînjala gestützt, aus der Luft herab, sich mit seiner geliebten Mahâçvetâ zu vereinigen. Auf Kâdambarî's Frage löst (p. 114) ihr Candrâpîḍa-Candramas dann auch noch das Räthsel mit der Patralekhâ. Es war Robiṇî, seine Gemahlin, gewesen, die, seine Trennung von ihr nicht ertragen könnend, deshalb auch in der Menschenwelt Geburt nahm. Er überträgt nun dem Puṇḍarîka die Sorge der Regierung und lebt selbst (p. 115) mit Kâdambarî in selbigem Glücke, bald in Ujjayinî, bald am Hemakûṭa, bald in der Mondeswelt, bald am Achoda-See.

Eine persische Kaside Saadi's.

Uebersetzt von

Freiherrn v. Schlehta-Wssehrd.

- 1 روزی که زیر خاک تن ما نهان شود
و آنها که کرده ایم یکایک عیان شود
- 2 یا رب بفصل خویش بپخشای بندہ را
آندم که عازم سفر آنجهان شود
- 3 بیچارہ آدمی که اکرم خود هزار سال
مہلت بیاید از اجل و کامران شود

1. Einst, wenn mein Körper von der Flur verhüllt
Und, was ich wirkte, offenbar wird werden,
2. Dann, Herr, in deiner Gnade richte mild,
Einst wenn ich jenseits reise von der Erden!
3. O armer Mensch, ob ein Jahrtausend Frist
Vergönnt dir ward dem Tode zu entrienen,

1) Mit diesen wenigen Worten wird Vaiçampâyana abgefertigt.

- 4 هر عاقبت چو نوبت رفتن بدو رسد
با صد هزار حسرت از اینجا روان شود
- 5 فرهاد از آنرمان که تنی نازنین ما
بر پستر هوان فتد و ناتوان شود
- 6 اصحابرا چو واقعه ما خبر کنند
هر دم کسی بر سر عیادت روان شود
- 7 وانکس که مشفقست و دلش مهربان ماست
در جستن دوا بپر این و آن شود
- 8 وانکه که چشم بر رخ ما افکند طبیب
در حال ما چو فکر کنم بدکمان شود
- 9 کوید فلان شرابی طلب کن که سود تست
مارا بدان امید بسی در زبان شود
- 10 شاید که یکدو روز دگر مانده عمر ما
و آن یکدو روز در سر سود و زبان شود
- 11 یاران و دوستان همه در فکر عاقبت
کاحوال هر چگونه و حال از چه سان شود

- 4 Doch ziehst zuletzt, wenn dein die Reihe ist,
Mit Trauer du, die hundertfach, von hinnen!
- 5 Weh jenes Tages, da mein Leib, so schlank,
Auf Leidenspolstern schmäählich wird ermatten,
- 6 Und wer mich kennt, vernehmend, dass ich krank,
Herbei sich drängt mir Beileid abzustatten.
- 7 Wer wärmer fühlt und wessen Herz mir gut,
Wird mich an diess und jenes Mittel mahnen.
- 8 Indess der Arzt, dess Auge auf mir ruht,
Den Zustand prüfend, Düsteres will ahnen.
- 9 Er spricht: „Nimm jenen Trank, der heilsam dir.“
Ich hoffe neu, — doch will er nicht bekommen.
- 10 So flich den Lebens letzte Tage mir
Im Zwiespalt hin, was schaden mag, was frommen.
- 11 Des Ausgangs harrend, stehn die Freunde all,
Wie diess soll enden und wie diess mag währen,

- 12 تا آنزمان که چهره بکرد ز حال خویش
و آن رنگ ارغوانه ما زعفران شود
- 13 و آنرنگ در وجود بنوعی اثر کند
کز لاغری بسان یکی ریمان شود
- 14 در ورطهء هلاک فتد کشتی وجود
نیز از عمل بماند و بی بادبان شود
- 15 آمدشد ملائکه در وقت قبض روح
چون بنکریم دیده ما خوفشان شود
- 16 باید که در چشیدن آن جامه زهرناک
شیرینی شهادت ما در زبان شود
- 17 یا رب مدد ببخش که ما را در آنزمان
قول زبان موافق صدی جنان شود
- 18 ایمان ما از غارت شیطان نکاهدار
تا از عذاب و خشم تو اندر امان شود
- 19 فی الجملة روح و جسم از هم منفرد شوند
مرغ از قفس برآید و در آشیان شود

- 12 Bis meine Züge künden den Verfall,
Ihr Purpur sich in Safran wird verkehren ;
- 13 Bis dieser Leib von einer Qual, so gross,
Dass wie ein Strick er ausdörft, wird durchdrungen
- 14 Das Schiff des Lebens, scheiternd, segellos,
Vom Strudel der Vernichtung wird verschlungen.
- 15 Im letzten Kampf, der Todesengel Gang
Seh' ich, und Blut wird meinem Aug' entstürzen.
- 16 O möge, schlürf ich diesen bittern Trank,
Des Credo's Süsse mir die Lippe würzen!
- 17 Lieb, dass mein Wort, o Herr, zu jener Frist
Treu mit des Herzens wahrer Meinung stimme ;
- 18 Schütz meinen Glauben vor des Teufels List,
Dass meine Seele frei von deinem Grimme! —
- 19 So endlich wird, vom Leib getrennt, der Geist,
Ein Vogel, haftentflohen, nestwärts eilen;

- 20 جان ار بود پلید شود در زمین فرو
 در پاک باشد او زیر آسمان شود
 21 آوازه در سرای بیفتد که خواجه مُرد
 دزبم وزبم خانه هر آه و فغان شود
 22 از یک طرف غلام بکمرید بهایهای
 وز یک طرف کنیز بزاری کنان شود
 23 دُرِ یتیم کوهی یکدال را زاشک
 جزع دو دیده هر زعقیفِ یمان شود
 24 تابوت و جنبه و کفن آرند و مرده شوی
 ابرار ذاکران زکران تا کران شود
 25 آرند نعلش تا بلبل کور و هر که هست
 بعد از نماز باز سر خان دمان شود
 26 هر کس رود بمصلحت خویش و جسم ما
 محبوس و مستمند در آن خاکدان شود
 27 پس منکر و نکیر بپرسند حال ما
 و پس جمله حکما زپی امتحان شود

- 20 Der Tiefe Raub, wenn er sich unrein weist,
 Wird er, ein reiner, über Himmeln weilen.
 21 Durchs Haus indessen schallts: „der Herr ist todt!“
 Bass und Discant, vermischt zu Schrein und Stöhnen;
 22 Dort klagt ein Knabe heulend seine Noth,
 Hier läst ein Mädchen leises Weinen tönen;
 23 Dem Waisenkind, dem edlen Solitaire,
 Rubine Jemena in den Augen glänzen;
 24 Tuch bringt man, Wäscher, Sarg und Wolle her,
 Bei Betender erneuten Rosenkränzen;
 25 Zu Grabe trägt man mich, — und wer mit mir,
 Ein Jeder geht nach dem Gebet nach Hause
 26 An sein Geschäft: mein Leib allein bleibt hier,
 Elend, gefangen in der düstern Klausur.
 27 Die Richterengel nahn und fragen mich,
 Dann folgt das Urtheil auf der Prüfung Streng.

- 28 کر کرده ایمر خیر و نماز و خلاف نفس
آن خاکدان تیره بما گُستَن شود
29 در جرم و معصیت بود و فسق کار ما
آتش درو فتد بلحد هم دُخان شود
30 یکپهفته یا دو هفته کم و بیش صبح و شام
با کره دوست همدم و همدستان شود
31 حلوا سه چار سخن شب جمعه چند بار
بهر رها بهخانه هر کورخان شود
32 و آن فسر عزیز که از عده دست داشت
خواهد که باز بستهء عقد فلان شود
33 میراث کیس کم خرد آید بجستجوی
بس گفتگوی بر سر باغ و دکان شود
34 نامی و ما بماند و اجزای ما تمام
در زیر خاک با غم و حسرت نهان شود
35 و آنکه که چند سال بر اینحال بگذرد
آن نام نیز کم شود و بی نشان شود

- 28 Wenn betend, fromm und büssend ich erblich,
Wird mir zur Rosenflur des Grabes Enge;
29 Doch wenn mein Antheil Schuld und Sünde war,
Zerstiebt mein Sarg in Qualm und Marterflammen. —
30 Acht Tage stehen oder vierzehn gar
Die Freunde klagend früh und spät beisammen,
31 Traktiren dann, weils Mode so im Land,
Die Leichenbitter während Freitagsnächten;
32 Und jene Theure, wenn die Trauer schwand,
Strebt, ach auch sie, ein neues Band zu flechten!
33 Der Erbe auch, der Tropf, kommt, ein Gespäß
Und ein Geschwätz wird laut um Bud' und Garten.
34 Noch lebt mein Namen und, zu Leid und Weh,
Noch ganz sind meine Glieder, die verscharren!
35 Doch schwanden hin erst wenig Jahre so,
Wird auch mein Name nicht mehr ausgesprochen,
39 *

- 36 وآن صورت لطیف شود جمله زیر خاک
 وآن جسم زورمند کفی استخوان شود
 37 کز خاک کورخانه، ما خشتها برند
 وآن خاک و خشت دستکش کلکبران شود
 38 دوران روزگار بما بگذرد بسی
 گاهی شود بهار و دیگر ره خزان شود
 39 تا روز رستخیز که اصناف خلقت را
 تنها زیهر عرض قرین روان شود
 40 حکم خدای عزوجل کاینات را
 در فصل هر فصیله بکلی روان شود
 41 از کشتن و شنیدن و از کردهای بد
 در موقف محاسبه یکیک عیان شود
 42 میزان عدل نصب کنند از برای خلق
 یکسر سبک برآند و یکسر کران شود
 43 هرکس نکه کند به بد و نیک خویشتن
 آنجا یکی غمیزن و یکی شالمان شود

- 36 Zu Moder wird diess Antlitz, einst so froh,
 Und dieser kräft'ge Leib ein Häuflein Knochen,
 37 Und meinen Staub zu Ziegeln knetet man,
 Und Staub und Ziegel wird den Töpfern dienen; —
 38 Und Jahr' am Jahre werden schwinden dann
 Und Frühling oft und Winter seyn erschienen,
 39 Bis kommt der Tag, wo Allen, welche todt,
 Sich Leib an Seele fügt, dass man sie richte,
 40 Wo schallt des Herrn, des Mächtigen, Gebot,
 Dass, was getrennt, zum Ganzen sich verdichte.
 41 Was Böses ward gethan, gehört, geschehn,
 Im grossen Schuldbuch wird es offen liegen,
 42 Des Rechtes Wage wird vom Himmel wehn,
 Drin schwer manch Haupt und manches leicht wird wiegen;
 43 Schlimm oder gut, entschleiert wird die That:
 Die Einen jauchzen, jammernd stehn die Andern;

- 44 بندند باز بر سر دوزخ بدل صراط
هر کس کزو گذشت مقیم جنان شود
- 45 و آنکس که از صراط بلسر زید پای او
در خاری و عذاب ابد جاودان شود
- 46 اشرار را حرارت آتش کند قبول
و احرار را عنایت حق سایبان شود
- 47 بس روی همچو ماه ز خجلت شود سیاه
بس قد همچو تیر ز هیبت کمان شود
- 48 بس شخص بینوا که ورا از علو قدر
عشرت سرای جنت اعلی مکان شود
- 49 بس پیر مستمند که در کلشن مراد
بوی بهشت بشنود و نوجوان شود
- 50 مسکین اسیر نفس و هوا کاندراں مقام
با صد هزار غصه قرین جوان شود
- 51 برکی که از برای مطیعان کشد خدای
عاصی چگونه درخور آن برک خوان شود

- 44 Hoch über'm Abgrund schwebt der Steg Sirat:
Zum Himmel eingehn, die darüber wandern.
- 45 Weh aber dem, dess Fuss dort straucheln thut!
Qual der Verdammiss muss er ewig fühlen.
- 46 So wird der Sünder harren Flammengluth,
So wird die Frommen Gottes Gnade kühlen.
- 47 Manch Antlitz, mondhell, wird dort sein wie Nacht,
Wie Bogen krumm aus Angst manch Wuchs gleich Pfeilen;
- 48 Manch Bettler wird, ob seiner Tugend Macht,
Im Lustpalast des höchsten Himmels weilen;
- 49 Manch morsche Greis in jener Rosenflur
Schlüpft Duft des Lebens und wird jung aufs Neue;
- 50 Und Mancher auch, sonst Knecht der Lüste nur,
Er bleibt verschmäht trotz tausendfacher Reue.
- 51 Gerechten aber deckt der Herr ein Mahl, —
Wird auch der Böse nahen jenen Tischen?

52 خرم دلی که در حرم آباد امن عیش
 حقرا بخوان لطف و کرم میهمان شود
 53 این کار دولتست نداند کسی یقین
 سعدی یقین بهجنت خلعت چنان شود

52 O dreimal selig, wer im heil'gen Saal,
 Ein Gottesgast, sich ewig wird erfrischen!

53 Doch diess, wer wüsste, wem der Herr verheisst es? —
 So, wie dein Himmel ist, du Saadi weist es!

Aus einem Briefe des Prof. Flügel an Prof. Brockhaus.

Meissen 11. August 1853.

Seit vorigem Jahr ist wiederholt in der Zeitschrift der D. M. G. wie im Journal asiatique von Paris, nicht ohne berechtigte Erwartung allgemeiner Theilnahme, auf das Vorhaben in Constantinopel hingewiesen worden, einen Catalog der sämtlichen öffentlichen Bibliotheken daselbst durch den Druck bekannt zu machen. Man vergass nicht die Wichtigkeit dieses Unternehmens gehörig zu würdigen und hervorzuheben; auch wurde bemerkt, dass der Minister Reschidpâschâ sich persönlich für die Ausführung des Planes interessire.

Da ich seit Jahren den gleichen Zweck verfolge, so berührten mich diese Nachrichten um so entschiedener; sie waren aber nicht geeignet mich von Ausführung des lang gehegten Planes abzuhalten, zunächst aus doppeltem Grunde. Ich wünschte erstens, dass in einem Anhang zum Lexikon Hadschi Chalfa's, das als Nachschlags-Werk durch anzustrebende Vollständigkeit seinen Werth erhöhen muss, die mohammedanische Literatur so viel möglich in die neueste Zeit herab fortgeführt werden möchte. In London war man mit dieser Absicht vollständig einverstanden. Deshalb nahm ich bereits in Band VI. eine bis über die Mitte des vorigen Jahrhunderts in Constantinopel selbst unter dem Titel Neue Werke (اثرار نو) von Hanîfzâde türkisch verfasste Fortsetzung, und ein Handschriften-Verzeichniss Franz von Dombay's, das ausser andern gegen 300 in Afrika geschriebene grossentheils unbekannte Werke catalogisirt, aus zwei Wiener Handschriften auf, fügte einen in Paris vorhandenen von anonymer Hand redigirten Original-Catalog der Schriften Sojûfi's bei, und sammelte mühevoll und unverdrossen andere Cataloge von Bibliotheken des Orients, hauptsächlich aber Constantinopels. Wien und Paris boten das Wünschenswerthe. Die französische Regierung überliess mir durch Vermittlung unsers Ministeriums des Aeussern und Herrn Reinand's die auf ihre Kosten durch de Slane im J. 1846 mit Aufwand von Zeit und Mühe in

Constantinopel zusammengebrachte Sammlung jener Cataloge in einem Quartband von fast 400 Blättern zur freiesten Verfügung, die ich bis auf den letzten Buchstaben benutzte. Sie ergänzen, was mir an der in Wien gesammelten Anzahl abgeht.

Zweitens aber setzte ich voraus, dass man in Constantinopel schwerlich mit dieser Arbeit zustandekommen werde, theils um der Schwierigkeiten an sich willen, theils auch, weil die Herren Gelehrten daselbst überhaupt sehr schläfrigen Temperaments, zumal einem Cataloge gegenüber, zu sein scheinen. Die Richtigkeit meiner Voraussetzung erhält bereits ihre Bestätigung. Freiherr von Schlehta-Waschrd sagt geradezu im neuesten (3.) Heft Bd. VII der Zeitschrift S. 404: „Der versprochene Catalog der sämtlichen öffentlichen Bibliotheken von Stambul schreitet nur langsam vorwärts und dürfte wohl kaum je ganz zu Stande kommen“. Ungestört habe ich Alles zur Verwirklichung meines Vorhabens gethan. Bereits der achte Catalog ist für die erste Hälfte des siebenten und letzten Bandes des Hadschi Chalfa in Druck vollendet, und da das sämtliche Material bereit liegt und der Druck ungestört fortgeht, so hoffe ich jenem Versprechen der türkischen Hauptstadt zu Hilfe zu kommen, eine nicht eben leichte Arbeit, da in diesen Catalogen leider zu oft nur nach den peinlichsten Bemühungen die von den einheimischen Abschreibern verballhoraten Wörter und Namen hergestellt und für unsern Gebrauch zugänglich gemacht werden können.

Ich hielt diese Notiz für nothwendig, damit man bei uns das Steckenbleiben des Unternehmens in der Metropole der Osmanli weniger bedaure und diese erfahre, dass das Abendland in ihrem Interesse eifriger ist als sie selbst.

**Aus einem Schreiben des Dr. Sprenger
an Prof. Rödiger.**

Calcutta, 16. Mai 1853.

— — Orientalische Studien werden mit jedem Tage interessanter, der Osten und Westen treten sich immer näher in ihren politischen und Civilisations-Bedürfnissen. Die spröde Abgeschlossenheit und Selbstgenügsamkeit des Islam ist allenthalben gebrochen und es entwickelt sich ein neues Leben, das sich im Ganzen zwar nach europäischem Vorbilde gestaltet, in einzelnen Theilen des Orients jedoch, die nicht unmittelbar unter europäischem Einfluss stehen, mit vieler Selbständigkeit. Talentreiche Männer haschen dort freilich oft zu sehr nach dem Neuen, während die Bigotten nicht über den engen Kreis scholastischer Gelehrsamkeit hinaus sehen, der ihnen von ihren Vätern gezogen worden ist und der sich seit sechshundert Jahren von Jahr zu Jahr verengert hat, sie kennen und schätzen nur die Wissenschaft der letzten Periode, in welcher der Islam erstfekte. So weit sind sie von allem historischen Geiste entfernt, dass selbst Buhârî und andere Traditionalehrer ungelesen bleiben. Unter diesen Verhältnissen müssen europäische Orientalisten als Vormünder des zu neuem Leben erwachenden Orients arbeiten und die Litteraturschätze der ersten und zweiten Periode, wo noch historische An-

schauung vorherrschte, pflegen und bewahren. Freytag's *Hamāsah*, Kessgarten's *Tabari* und *Kitāb al-agḥānī* sind wichtige Arbeiten in dieser Richtung, an welche sich bald andere anschliessen mögen, z. B. die angekündigte Ausgabe der *Sirat ar-rasūl* von Ibn Ishāq¹⁾. Ich hoffe, die Herausgeber haben Suhail's Commentar dazu; denn ohne denselben benutzen zu können wäre es kaum rathsam, sich an das Unternehmen zu wagen. — Ich habe in Delhi die Geschichte der Eroberung Syriens von Abū Ismā'il Nāḥ bin 'Abdallāh aufgefunden. Sie wurde ursprünglich zu Ende des 2. oder Anfang des 3. Jahrh. H. verfasst und dann von Abū 'l-Ḥasan 'Alī Baghdādī, einem Schüler des al-Walid bin Ḥammād, redigirt. Das Ms., das ich von diesem werthvollen Werke besitze, wurde im 6. Jahrh. H. geschrieben, aber es fehlen darin einige Blätter. Es wurden mir auch zwei Exemplare der *فتوح الشام* des Pseudo-Wāḳidī geliehen, und ich habe diesen ganzen Apparat meinem Freunde Mr. Lee zur Herausgabe überlassen. Vom Pseudo-Wāḳidī sind 50 Seiten gedruckt, und der Druck des Abū Ismā'il wird gleichfalls nächsten begonnen werden. — Das Wörterbuch der technischen Ausdrücke *كشاف الاصطلاحات* ist angefangen, schreitet aber langsam fort. Es ist eine wahre Encyclopädie aller dialectischen Wissenschaften der Muhammadaner und wird für Orientalisten sehr nützlich seyn. — Ich weiss nicht, ob Sie die *أصالة* kennen. Es ist das vollständigste biographische Werk über die Begleiter Muhammad's, deren es beinahe 10,000 aufzählt²⁾. Es ist uns glücklicher Weise gelungen, zwei vollständige Exemplare aufzutreiben. Eins ist hier, das andere erwarten wir, und sobald es ankommt, werden wir zur Herausgabe des Werkes schreiten. Es ist meine Absicht, als Anhang einen Index der im dem *أسنان* der sechs kanonischen Traditionen-Sammlungen und in andern alten Werken enthaltenen Eigennamen beizufügen. Diese Arbeit wird nicht nur die Geschichte sondern auch die Litteratur der ersten drei Jahrhunderte fester begründen. Der Werth einer Tradition (und in der ältesten Zeit wurden alle Wissenschaften in der Form von Traditionen gelehrt) hängt ganz und gar von dem Werthe der Gewährsmänner ab, den wahren Werth der Gewährsmänner aber kann man weit sicherer aus Vergleichung der auf ihnen beruhenden Traditionen als aus Biographien ermitteln, und eine solche Vergleichung ist ohne einen umfassenden Index unmöglich. — Capt. Hayes wird den *تهديب الأخلاق* des Ibn Miskawaih (H. Khalifah Art. *تهديب الأخلاق* Vol. II. p. 476) herausgeben. Dies ist eine für die Bedürfnisse der Muhammadaner berechnete Bearbeitung der Ethik des Aristoteles in kürzerer Fassung und ohne Beimischung des mystischen und religiösen Elements, das wir in den *أخلاق جلالی* finden. Es wäre sehr zu wünschen, dass dieser Arbeit die Herausgabe des Bostān des Abū Laiḥ Samarqandī folgte, welches Buch die auf Ethik bezüglichen Traditionen enthält und daher uns einen Begriff von der Sittenlehre giebt, wie sie zur Zeit des Muhammad und unmittelbar nach ihm war (ich sage: nach ihm, weil ich nicht alle Traditionen für echt halte).

1) Ibn Hišām.

R.

2) Siehe H. Khalifah Nr. 810 (Vol. I. p. 323 d. Ausg. von Flügel). R.

Ich fürchte aber, es werden sich keine guten Exemplare finden; ich weiss nur von zweien — eins zu Lucknow und eins in Kalkutta, und das erstere taugt nicht viel. — In Delhi ist eine sehr gute Ausgabe des *Miškāt* mit Anmerkungen erschienen (576 SS. in folio). Sonst hat die Presse der Eingeborenen letzthin nichts Erhebliches geleistet. — Ich habe zehn Exx. des *Baidhāwī* kommen lassen, die Ausgabe wird sehr bewundert wegen ihrer Schönheit und Correctheit. — Wenn Hr. Wright an die Herausgabe des *Kāmil* des *Mubarrad* kommt, so kann ich ihm ein Exemplar leihen.

Berichtigung zu S. 168.

Herr Redacteur!

Mit grosser Theilnahme habe ich unsres M. Müller schöne Mittheilung über die in Calcutta vorbereitete Ausgabe der *Mahābhāṣya* gelesen (im 2ten Heft dieses Jahrgangs S. 162 ff.). Ich bin überzeugt, dass trotz der Weitläufigkeit und etwas hyperphilologischen Spitzfindigkeit der indischen Grammatiker uns hier eine Fundgrube für tiefere Erkenntniss des Sanskrit sowohl als selbst linguistische Speculationen eröffnet wird, welche von nachhaltiger Bedeutung sein wird. Um so unangenehmer ist mir eine Stelle in dieser Mittheilung, welche, wie mir scheint, von unserm Freund missverstanden, leicht dazu dienen könnte, die Meinung über den Werth der grammatischen Speculationen der Inder herabzustimmen. S. 168 heisst es nämlich: „Die Umgangssprache (*bhāṣā*) erklärt Nāgeṣa als die, welche im Verkehr erwachsener Leute, welche Befehl erhalten oder ertheilen, vorkommt“. Der Sanskrittext, welchen die Note mittheilt, lautet: *bhāṣā prayojyaprayojakavṛddhavyavahāras tatra prayujyamānām ity arthaḥ*. In dieser Stelle hat aber *pra yuj* die Bed. „gebrauchen“, dann „nennen“; wörtlich: „*bhāṣā* ist alter Gebrauch des zu Gebrauchende Brauchenden in den darin gebraucht werdenden“, oder deutlicher: „alter Gebrauch des das Auszudrückende Ausdrückenden in den in ihr (nämlich in der *bhāṣā*) ausgedrückt werdenden“, d. h. einfach: die gewöhnliche Sprache ist diejenige, in welcher für das, was man sagen will, nur solche Wörter gebraucht werden, welche durch hergebrachte Praxis als Ausdrücke für die Gegenstände, welche sie bezeichnen sollen, fixirt sind.

Was unmittelbar folgt „dass nämlich Nāgeṣa bemerke, dass man nur im Veda auf den Accent Rücksicht nehme, nicht im weltlichen Verkehr“ bezieht sich wohl nur auf die graphische Darstellung des Accents. Denn es werden von den indischen Grammatikern bekanntlich mehrfach Differenzen zwischen dem vedischen und gewöhnlichen Accent namhaft gemacht.

Zur Antwort.

Die in dem letzten Hefte dieser Zeitschrift befindliche Abhandlung des Herrn Dr. Müller in Oxford enthält einige Stellen (p. 296—297. 312—313), die gegen mich gerichtet sind, und mich zu einer kurzen Antwort veranlassen.

Die erste Stelle bezieht sich auf einen Passus in meinen Akad. Vorl. über Ind. Lit. Gesch. (p. 219—220), dessen Sinn ist, dass es noch nicht erwiesen sei, ob Kapāda bereits vor Abfassung des Vedāntasūtram gelebt hat, und dass man, um darüber vielleicht ins Klare zu kommen, zu untersuchen habe, ob die Lehren, gegen welche in letzterem polemisiert wird, und die dessen Commentator Çaṅkara den Vaiṣeṣhika zuschreibt, völlig identisch sind mit denen, welche das dem Kanāda zugeschriebene Vaiṣeṣhikasūtram vertritt. Ob ich hiermit eine Aufgabe gestellt habe, „deren Lösung unmöglich, weil ihre Stellung unwissenschaftlich,“ ob der Vergleich „von dem selbst erregten Staub“ darauf irgend anwendbar ist, kann ich dem Urtheil eines Jeden überlassen.

Wenn an einer zweiten Stelle die von mir gemachte Distinction zwischen „Paraphrase“ und „Uebersetzung“ eine künstliche genannt wird, so brauche ich, um das Gegentheil zu beweisen, nur das Wort „Uebersetzung“ mit den identischen „Metaphrase“ zu vertauschen, denn die Distinction zwischen Paraphrase und Metaphrase ist wohl gegen den Vorwurf, eine bloss künstliche zu sein, hinlänglich geschützt.

Was endlich die Art und Weise betrifft, in welcher sich Dr. Müller im Allgemeinen über die Fehler in meinen bisherigen Arbeiten ausspricht, so kann ich nicht umhin zu bedauern, dass er keine andre Form dafür hat finden können, da die gewählte nur in dem Lichte eines unbegründeten Abstreichens erscheinen kann. Für die wirkliche Nachweisung von Irrthümern werde ich stets Jedem, und natürlich auch Herrn Dr. Müller selbst, der sowohl durch seine Lage als durch seine Kenntnisse dazu besonders berufen ist, von Herzen dankbar sein: dass ich mich von dgl. nicht frei weiss, werde ich nie einen Augenblick zu bekennen anstehen, sondern gebe gern zu, dass mich der Eifer zuweilen einen Schritt weiter kann geführt haben, als der sichere Boden reicht: ich kann im Interesse der Sache aber nur wünschen, dass recht viele dgl. Fälle, wo möglich alle, direkt aufgeführt werden. Ich bin nie gesonnen gewesen auf Unfehlbarkeit Anspruch zu machen auf einem Felde, wo noch so unendlich viel zu thun ist und für alle Zeit bleiben wird, halte mich aber dafür an das *πλεον ἡμῖν παντος*, einen Spruch, den z. B. auch Dr. Müller selbst bei seiner Ausgabe des Rik wohl hätte beherzigen dürfen: das Halbe, der Text allein, könnte längst vorliegen, während das Ganze, die Herausgabe desselben nebst dem Commentar, eine ungeheure Verzögerung in den Fortschritt des Vedastudiums bereits gebracht hat und noch bringen wird: besser wir wären später in den Besitz des Commentars, eher in den des ganzen Textes gekommen. Hoffentlich wird übrigens Dr. M. auch recht bald Gelegenheit haben, endlich selbst einmal eine Probe umsichtiger Vedaforschung aufzustellen (wo er sich alsdann mit besserem Rechte als bisher über die Missgriffe Anderer wird zu Gericht setzen können), freilich auf eine doppelte Gefahr hin, dass man nämlich auch ihn nicht makellos finde, und dass ferner auch ihn die Qual treffe, in späteren Zeiten gelegentlich das *αὐτος ὅρα* in Anwendung bringen zu müssen, eine Qual, die dem, der gar nichts Eigenes schafft, natürlich erspart bleibt.

Berlin den 2. August 1853.

A. Weber.

Bibliographische Anzeigen.

Journal of the Asiatic Society of Bengal 1851. nro. III (CCXX) und VII (CCXXIV). 1852. nro. I—VI (CCXXV—CCXXX), resp. *New Series* nros. XLVI. L—LVI.

1851. Nr. III. p. 227—272. Ein vor 40 Jahren von Col. Wilford geschriebener comparative essay on the ancient geography of India, der des Abdrucks schwerlich werth war. — A short notice of an ancient colossal figure carved in granite on the Mandâr hill in the district of Bhâgalpur. By W. S. Sherwill. p. 272—275, mit zwei Abbildungen. — The initial letters of the nineteenth Sûrah of the Qorân. By Dr. A. Sprenger p. 280—281. Die den Erklärern unverständlichen Buchstaben كهيعص schlägt Dr. Spr. vor als mystische Abbreviatur der Worte ملك اليهوديين عيسى النصارى Rex Judaeorum Jesus Nazarenus zu fassen, insofern jene Sure, which contains a poetical history of John Baptist and of Christ and which Mohammad sent with his fugitive followers to Abyssinia, was purposely written to please the Najâshi or king of that country. — *Literary Intelligence* p. 281—283, woraus ich folgendes hervorhebe: a life of Çākya Siṃha is in the press and will ere long be published in the Bibliotheca Indica: it is entitled Lalitavistara and was compiled in Sanscrita about the end of the sixth century (ganz anders freilich Foucaux Rgya Cher Rol pa II, introd. p. XVI ff.) from ballads in an obsolete patois of that language composed evidently by bards (Bhât) at a much earlier period: es freut mich hier meine Vermuthung (in den Akad. Vorles. über ind. Literaturgeschichte p. 261), dass die metrischen Theile der Mahāvaiṇyaśāstra „Bruchstücke aus älteren metrisch überlieferten Traditionen“ seien, wiederzufinden.

Nr. VII. p. 537—544 an account of 8 Rupee silver coins, by E. Thomas, mit einer Tafel. — Notes upon a tour through the Rājmaḥal hills, by W. S. Sherwill p. 544—605 mit einer Karte. — W. Elliot giebt 607—617 (und daran schliessen sich 618—619 einige Bemerkungen von Roer) eine Liste der in Telinga als Upanishad betrachteten Schriften, wie sie in einer derselben, der muktikopanishad, selbst enthalten ist: es sind 60 neue Upanishad, die wir auf diese Weise kennen lernen, z. B. jābāli (verschieden von der jābāla-Up.), bṛhajjābāla, bhasmajābāla, rudrajābāla (oder ist diese identisch mit der jābāla-Up.), bahvṛica (verschieden von aitareya und kanṣhitaki), katha (verschieden von kaṭhāvalli, wohl aber identisch mit kathaṣruti, wie bei Colebrooke statt kaṭhaṣruti zu lesen ist), cāṇḍilya, cātyaṇi, yājñavalkya, maitreyi (neben maitrāyaṇi), dattātreyā etc. — *Literary Intelligence* p. 620—621. — Īcvaraṇāṣaṇa wird nach p. 629 den sarvadarāṇasaṃgraha in der Bibl. Indica ediren.

1852. A Tale by Inshah Allāh Khan in Urdu in Text und Uebersetzung mitgetheilt durch L. Clément p. 1—23. Der Dichter resp. Versifex lebte Anfang

dieses Jahrhunderts in Lucknow: das Stück selbst ist ziemlich unbedeutend, und nur der Sprache wegen von Interesse, die sich geflissentlich von allen persischen Ausdrücken frei hält. — Ibn Haukal's account of Scind p. 49—74, and of Sejestan 365—382, Text und Uebersetzung von *W. Anderson*, je mit einer danach verfertigten Karte, nach einem *Macr. Dr. Sprenger's*, which he now questions being the original text of Ibn Haukal, da der Text von dem bei Gildemeister (scriptor. arab. de rebus Indicis) abweicht. — On the connexion of the Dative and Accusative cases in Bengali and Hindostani, by *W. Kay* p. 105—109: hält das Dativzeichen ke für tatarischen Ursprungs. — Foreign words occurring in the Qorân, by *A. Sprenger* p. 109—115. Es werden hier 116 dergl. Wörter mit den Belegstellen aufgeführt nach einem Werke von Soyûti رسالة مهذبة في الالفاظ العربية, (bildet auch das 38. Capitel seines als Vol. XIII. der Bibliotheca Indica publicirten Itqân fi 'olûm alqorân): die Erklärung derselben, die Soyûti selbst giebt aus Sprachen, die weder er noch seine Autoritäten kannten, ist natürlich sehr schwach: es sind diese Sprachen übrigens die folgenden: Persian, Syriac, Nabatean (= Chaldean), Hebrew, Rûmî, Turkey, Berber, Maghribi, Abyssinian, Koptic, Zinjian: ein Beispiel ist das Wort çirât, Weg, in der ersten Sure, das als Rûmî bezeichnet und von Dr. Spr. mit strata, Weg, identificirt wird, insofern dies letztere bei den syrischen Christen in mystischem Sinne gebräuchlich gewesen sein mag. — Note on Col. Stacey's Ghazni Coins, by *E. Thomas* p. 115—127: dabei eine Nachricht über die betreffende Sammlung selbst, die nach Col. Stacey's Tode in die Hände des Capt. Wroughton kam, der sie zu veräußern wünscht: sie enthält:

	Gold	Silver	Copper
Greek and Bactrian	—	137	251
Indo Scythian	11	10	445
Arsakian	—	27	54
Sassanian	—	50	84
old Hindu	—	375	487
Gupta and Saurâshtra	18	29	4
Rahtors of Kanouj	15	2	2
Kabul and Kashmir	2	55	875
Khalifat, Ghazni etc.	57	677	1399
	103	1362	3601. —

On the oriental character of certain northern antiquities, by *G. Buiset* p. 127—139. Unwürdig. — Literary Intelligence 185—187. Darunter wird der Vollendung des grossen encyclopädischen Werkes çabdakalpadruma gedacht, und als Mitarbeiter des gelehrten Verfassers Râjâ Râdhâkânta Deva dabei werden namhaft gemacht für die frühere Zeit die Paṇḍita Çivanâtha Bhaṭṭâcârya, Hariprasâda Tarkapancânana, und für die neuere Târâcandra Tarkabbûshana, Îçvaracandra Tarkasiddhânta, Râmakumâra Çiromaṇi und Sarvânanda Nyâyavâgiça. Der Druck der sieben gewaltigen Bände hat einen Zeitraum von 35 Jahren in Anspruch genommen. Ehre der Ausdauer und dem Fleisse des Verfassers! — Note on the Hoamâ or Shendoo, a tribe inhabiting the hills north of Arracan, by *Tickell* p. 207—213; auch einige Wörter, insbesondere

die Zahlen, sind mitgetheilt. — On the sites of Nikaia and Bakephalon, by J. Abbott p. 214—263. — On some ancient gold coins found near Benares, by M. Kittoe p. 390—400. Von e. 160 Münzen der Guptadynastie, die in der Erde gefunden wurden, blieben e. 90 erhalten: von Candragupta allein waren 71 dabei (darunter 69 of one type of his coinage): die hier gegebene Liste umfasst 32, nämlich neun von Candragupta (Revers: Çrivikrama), sechs von Samudragupta (Revers: Parākrama), sechs von Kumāragupta, desgl. sechs von Skandagupta, drei von Mahendragupta (Revers: Ajitamahendra), zwei von Çiprakāça, now if correctly read. — Note on three ancient coins found at Mohammedpur in the Jessore district, by Bābū Rājendra Lāla Mitra p. 401—402. Nr. 1 angeblich von Çrigupta, dem Gründer der Guptadynastie: auf dem Revers a winged victory to the right, with an undeciphered Arian (?) inscription in the margin: Nr. 2. çrinarendra: Nr. 3. jaya-, Revers çrimata --. — Diary of a journal through Sikim to the frontiers of Tibet, by A. Campbell p. 407—428. 477—500 mit einer Karte. — Literary Intelligence p. 429—430. — Analysis of the Raghuvansa, by J. Long p. 445—472. — Notice of two heads found in the northern districts of the Punjab, by W. Jackson p. 511—513 mit zwei Tafeln. Das eine Haupt ist ein buddhistischer, das andere ein schöner griechischer Kopf, vielleicht einstmals attached to a wall of some buildings. — Has Sa'di of Shiraz written Rekhtah verses? by A. Sprenger p. 513—519. — Literary Intelligence p. 535.

Ich füge einige Nachrichten über die *Bibliotheca Indica* an.

Bābū Rājendra Lāla Mitra, der bereits die Herausgabe des Lalitavistara übernommen hat, wird auch die Prākṛitgrammatik des Kramadīvara, so wie das caityayacandrodayanātaka und aniruddhacampu darin ediren: desgl. hat sich Paṇḍita Īcvaraçandra Vidyāsāgara, der Verfasser einer bengalischen Sanskritgrammatik, zur Herausgabe der Dramen venīsamhāra, anargharāghava, prasannarāghava, nāgānanda, lalitamādhava, vidagdhamādhava erhoben. — Eine Edition des Taittirīya-Yajus durch Dr. Rōer ist nunmehr durch herbeigeschaffte Handschriften gesichert (s. Ind. Stud. II, 389) und wird demnächst beginnen. Von Rōer's Uebersetzung des Bṛihadāranyaka ist ein zweites Heft, Nr. 38, erschienen; desgl. seine Uebersetzung des Aitareya-, Taittirīya-, Çvetāçvatara-, Kena-, Içā Upanishad Nr. 41, so wie drei Hefte (Nr. 39, 40, 42) seiner Ausgabe des Uttaranaishadbacarita mit dem Commentar des Nārāyaṇa, und zwei Hefte (Nr. 36, 37) von seiner Ausgabe und Ballantyne's Uebersetzung des Sāhityadarpana ¹⁾. — Von des Rev. Professor Banerjee

1) Ich erlaube mir aus einem Briefe des Dr. Rōer folgende interessante Stelle hervorzuheben, die ein Urtheil über die Indische Philosophie enthält, das von so kompetenter Seite gefällt, die höchste Beachtung verdient:

„Seit etwa vier Jahren bin ich Herausgeber der Bibliotheca indica. Obwohl das philologische Gerüste als Mittel mir natürlich sehr viel gelten muss, so ist es doch die Philosophie der Hindus, welche mich besonders in den Sanskritschriften interessirt, und ein besseres Verständniss derselben herbeizuführen ist mein vorzüglichstes Bestreben gewesen. Die Philosophie der Hindus ist nämlich weit entwickelter als die bisherigen Darstellungen derselben bei Colebrooke und Ritter erwarten liessen. Ritter vorzüglich hebt nur das Unwesentliche hervor, und ich weiss von mir selbst, mit welcher Geringschätzung

purāṇasaṃgraha ist Nr. 1, enthaltend einen Theil des Mārkaṇḍeyapurāṇa, erschienen. — Vol. XII umfasst Ibn Qutāibah's historical work, entitled the Kitāb al Ma'ārif: ed. by Dr. A. Sprenger. — Vol. XIII enthält itqān fi 'olūm al qorān or (70) exegetic sciences of the Koran by Seyādi, edited by the Mowlawees Bašhraddīn and Nār al haḳḳ, mit einer Analyse von Dr. A. Sprenger: the first part is published. — Vol. XV besteht aus the second part of the Secander nāmeh of Nizāmi, which is also called the Khirad nāmeh, edited by Agha Mohammed Shustert and Dr. A. Sprenger: the first half is published.

A. W.

Akademische Vorlesungen über indische Literaturgeschichte gehalten im Wintersemester 1851/52 von Dr. Albrecht Weber. Berlin, Dümmlers Verlag 1852.

So lange man Anlass hat über eine Literaturgeschichte die zwei Wahlprüfsteine zu schreiben: Nil desperari und: Auch hier wird es tagen, so lange mag es dort noch hie und da dunkel und trostlos aussehen. Doch hofft man auf Tag, wenn die Nacht in Dämmerung sich zu lösen beginnt; und in der Dämmerung stehen wir hier, die Morgenröthe kommt hinter den Bergen herauf. Wer es unternimmt bei dem unsicheren Lichte, nach einem indischen Bilde — noch zur Zeit der Aqvin zu beschreiben, was er sieht, der muss erwarten, dass die aufgehende Morgenröthe und Sonne ihm selbst noch oder Anderen nach ihm manche Täuschung enthüllen, manches Grosse klein, manches Kleine gross, das Nahe fern, das Ferne nah zeigen werden.

Es ist darum ein muthiges Werk zu nennen, welches A. Weber hier unternommen und mit Ehren hinausgeführt hat. Er macht keinen Anspruch darauf die Aufgabe gelöst zu haben; und in der That ist er, wie wir Alle, von deren Lösung noch sehr weit entfernt, und gerade derjenige Theil seines Buches, aus welchem die näheren Fachgenossen den grössten Gewinn ziehen werden, die Behandlung der vedischen Literatur, genügt den Forderungen der Aufgabe am wenigsten.

Weber zertheilt den Stoff in zwei Hälften, vedische Literatur und Sanskritliteratur. Die Bezeichnung der zweiten, welche von ihm auch in dem Verzeichniss der Berliner Sanskrit-Handschriften angewandt ist, scheint

ich mich bei der Lesung seiner Darstellung von jenen, wie mir schien, nur symbolischen Weisen des Denkens abwandte. Colebrooke, obwohl mit ausgezeichneten philologischen und kritischen Talenten ausgestattet und obwohl er sich überall als einen geübten Denker zeigt, hat in seiner Darstellung zu wenig das eigentlich Philosophische herausgehoben; er giebt so viel von der Schaafe, ohne zu sagen, dass es Schaafe ist, dass der Kern verschwindet und das Ganze als die Geburt einer müssigen Phantasie und eine Zusammenstellung von Meinungen zu sein scheint. Die indische Philosophie ist aber durch wirkliches Denken hervorgebracht und ist sogar in ihrem systematischen und formellen Theile ziemlich weit ausgebildet. Unter den Umständen, worin ich mich hier befinde, habe ich mich für berufen gehalten, die Philosophie der Hindus aus ihren eigenen Schriften zu studiren und sie dem Publicum darzulegen. Was ich bis jetzt öffentlich dafür gethan, kann ich nur als Ankündigung eines grösseren Werkes gelten lassen.“

Bra.

mir nicht glücklich gewählt zu sein; denn es entsteht daraus die Vermuthung, jene erste Periode dürfte nicht unter der Benennung Sanskrit begriffen werden. Und doch bestreitet niemand, dass gerade in ihr die Sprache am reinsten vorhanden ist, welche wir Sanskrit zu nennen gewohnt sind; auch giebt der Name selbst keinen Anlass zu der Entgegenstellung, denn sein wirklicher Gegensatz ist das Prakrit.

Ueber die beiden Namen und das Verhältniss der Sprachformen, die damit benannt werden, ist schon viel verhandelt worden. Auch in dem vorliegenden Buche musste davon gesprochen werden (S. 166 ff.). Diejenige Ableitung des Wortes Prakrit aber, welche mir die richtige zu sein scheint, ist nur flüchtig als Vermuthung berührt (S. 168, Anm. 1); es bezeichnet dasjenige, was seine Grundlage in einem Anderen hat, das Abgeleitete oder Abzuleitende. Der Ausdruck ist ein von Grammatikern gemachter und hat einen grammatischen Sinn. Diese sagen z. B. *sanhitā padaprakṛti*, die Sanhita-Texte haben zur Grundlage die Wörter d. h. diejenige Form der Aussprache und Schreibung der Texte, in welcher Ende und Anfang der in einem Satze aufeinander folgenden Wörter nach den allgemeinen Lautgesetzen in Einklang gebracht sind, hat zu ihrer Grundlage die einzelnen in ursprünglicher Form gedachten Wörter. Die Sanhitā-Lesung ist also *prākṛtā* im Verhältniss zur Wörter-Lesung zum *Padapāṭha*; sie ist eine abgeleitete für das wissenschaftliche Verhältniss. Ebenso möchte ich das Wort verstanden wissen, wenn es von den Mundarten gebraucht wird.

Ueber den geschichtlichen Ursprung der Dialekte, welche Prakrita heissen, soll durch diese Benennung nicht einmal auf dem Standpunkte des indischen Gelehrten etwas ausgesagt werden. In ähnlicher Weise führt unter uns der Gebildete die ihn umgebenden Mundarten auf das in der Schule gelehrt und geschriebene Deutsch zurück, um das Verständniss derselben durch die ihm geläufigen Regeln zu vermitteln.

Diesen Prakrita-Mundarten steht die eigene und darum ursprünglich namenlose Sprache, *bhāṣā*, gegenüber, deren späteren Namen Sanskrita wir als einen dem Prakrita zu lieb und ihm entsprechend gebildeten ansehen dürfen. Es scheint daher zu viel in das Wort gelegt zu werden, wenn man es als die gebildete Sprache deutet, wie auch Weber thut. Der sonstige Gebrauch des Wortes rechtfertigt die Erklärung nicht, und es wird zugleich eine unrichtige Entgegensetzung erstrebt. Ich glaube, dass wir der Wahrheit näher kommen, wenn wir dieser ziemlich willkürlich gewählten Zusammensetzung der auch in Prakrita enthaltenen Wurzel nur den Werth der fertigen vorhandenen Sprache, auf welche eine andere Sprachform zurückgeführt wird, zuweisen.

Man sieht, wenn diese Auffassung richtig ist, wie wenig die Benennung Sanskrit-Literatur zur Bezeichnung der gesamten nachvedischen oder vielmehr nichtvedischen indischen Literatur sich eignet; und es wäre zu wünschen, dass an die Stelle derselben ein anderer Hauptname träte, welcher zu unrichtiger Auffassung der Verhältnisse weniger Anlass gäbe.

Weber hat die erste Periode, die vedische Literatur, mit überwiegender Ausführlichkeit behandelt, die zweite dagegen kürzer, häufig nur übersichtlich dargestellt; jenem Theile gebührt das Lob der Selbständigkeit und Neuheit

der Forschung, diesem das Lob der frischen anregenden und klaren Darstellung. Durch das ganze Buch geht das Streben nach Gewinnung geschichtlicher Umrisse, nach Verknüpfung und Feststellung des für uns gleichsam in der Luft schwebenden literarischen Stoffes. Für die vedische Literatur ist das am schwierigsten; zu einzelnen Büchern ist vieles Material gesammelt, manche sind von dem Verfasser zuerst untersucht, einzelnen sind ihre Stellen geographisch oder chronologisch angewiesen, aber ein eigentlicher Weg in das Dickicht ist noch nicht gebahnt. Eine blosse Beschreibung der Bücher müsste noch zu häufig an die Stelle eines Begreifens und einer Durchdringung derselben treten; der Gegenstand ist zu massenhaft, zu schwierig und zu neu, um auf die ersten Anläufe überwältigt zu werden.

Aber der Weg, der hier verfolgt wird, ist der richtige und wird zu Zielen führen. Diese Bücher selbst müssen uns ihre eigene Geschichte aufschliessen; wir dürfen uns nicht täuschen lassen durch die Fabeln von Verfassern, Zeiten, Schulen, Systemen, welche die indische Gelehrsamkeit der spätesten Jahrhunderte für die meisten Bücher schon fertig hat. Ist eine Wahrheit darinnen, so wird sie uns nicht verloren gehen. Auf diesen Grundsatz hinzuweisen ist nicht überflüssig, wenn man sieht wie solche Bestrebungen missdeutet werden. Die Anwendung desselben auf das Verständnis der Texte, wie es von uns in Deutschland versucht wird, ist neulich von dem ersten Kenner des Sanskrit in England, welchem die Studien so vielfache und ausgezeichnete Förderung verdanken, als ein speculatives Verfahren bezeichnet worden. Nicht ohne den Nebensinn des Unbrauchbaren, welches man mit diesem Worte jenseits des Canales verbindet; denn er setzt hinzu, dass die deutschen Gelehrten trotz ihres unermüdlichen Eifers dadurch zu unbrauchbaren, unsicheren Führern werden.

Mir scheint das Verfahren der reine Gegensatz einer speculativen Weise, vollkommen empirisch zu sein, und die Speculation, d. h. die unbrauchbaren, haltlosen Vermuthungen auf Seiten der indischen Gelehrten zu stehen, welche man jenseits zu Führern nimmt. Eine Auseinandersetzung über die Grundsätze ist indessen gerade in der Sache ziemlich überflüssig, von welcher der verehrte englische Gelehrte den Anlass seiner Ausstellung genommen hat. Er redet von den Uebersetzungen des Rigveda und sagt, man sei mit derjenigen von Langlois und mit seiner eigenen in Deutschland nicht zufrieden, es werde dort wohl bald eine bessere speculative Uebertragung erscheinen. Die Ausführung und der Erfolg wird darüber entscheiden müssen, welcher Weg der bessere ist; indessen wird in Deutschland ohne Zweifel nicht so rasch zum Werke geschritten werden, und kann man schon hieraus sehen, dass die uns zugeschriebene Speculation sich von derjenigen der Philosophen sehr wesentlich unterscheidet, indem sie nicht ohne Voraussetzungen an ihr Geschäft gehen kann, sondern ausgebreiteter Vorarbeiten bedarf.

Die allgemeinen Bemerkungen über den Inhalt der vedischen Lieder sind bei Weber eher zu karg als zu reichlich ausgefallen; es hätte dürfen hier etwas zugelegt und an den Beschreibungen der Brâhmana- und Sûtra-Literatur abgebrochen werden. Unter jenen begegnen wir der Angabe: „das religiöse Bewusstsein spricht sich (im Veda) in der Anerkennung der Abhängigkeit von den Naturerscheinungen und den über sie als herrschend gedachten Wesen

aus, doch nicht ohne zugleich auch eine Abhängigkeit derselben von der menschlichen Hülfe zu beanspruchen und dadurch ein Gleichgewicht herzustellen. Der religiöse Begriff der Sünde fehlt demnach vollkommen, auch die demüthige Dankbarkeit gegen die Götter ist dem Inder noch ganz fremd. „Gieb du mir, ich gebe dir“ sagt er, und beansprucht damit ein Recht auf die göttliche Hülfe, sie ist ein Austausch, keine Gnade. Und in dieser freien Stärke, diesem kräftigen Selbstbewusstsein tritt uns allerdings ein ganz anderes, ein weit männlicheres, edleres Bild des Inders entgegen, als wir dies von der späteren Zeit her gewohnt sind.“ Ich würde dieses Verhältniss, wenn es wirklich in der angegebenen Weise bestünde, dem Charakter des Volkes nicht zur Ehre auslegen; dasselbe würde einen grossen Mangel des religiösen Bewusstseins verrathen und wäre nicht männliche Willensstärke, sondern grob-Selbstsucht. Indessen ist jene Auffassung der Texte selbst nicht richtig.

Allerdings giebt es viele Lieder, in welchen der Opfernde als Lohn für seine Gabe die Hülfeleistung des Gottes verlangt, und andere, in welchen die Beziehung zu beiden wie ein Vertrag gedacht wird, aber damit ist noch nicht entfernt eine Abhängigkeit des Gottes vom Menschen gesetzt, und der Begriff des Vertrages, des Bundes, kehrt bekanntlich auf einem ganz anderen Boden als dem der Naturreligion wieder, ohne dass damit der göttlichen Majestät Eintrag geschähe. Der Begriff der Sünde aber steht damit in keinem unmittelbaren Zusammenhang. Sünde ist die Verfehlung gegen die Satzungen Gottes oder der Götter. Die Satzungen (*vrata*, *dhāman* u. s. w.) sind nach den Anschauungen des Veda nicht erst in der Zeit zwischen Gott und den Menschen festgestellt, sie haben keinerlei Aehnlichkeit mit den Bedingungen eines Vertrages, sondern bestehen, so lange Himmel und Erde bestehen. Wo die Ewigkeit und Unabänderlichkeit nicht blos der natürlichen, sondern auch der sittlichen Gesetze mit solcher Klarheit erkannt wird, wie hier, da kann der Begriff der Sünde nicht fehlen. Und ganz im Gegensatz zu den oben angeführten Worten Weber's muss man vielmehr erkennen, dass in keiner Naturreligion, mit einziger Ausnahme der iranischen, die ja nur ein anderer Zweig desselben Stammes ist, die Natur und die Schuld der Sünde sicherer bestimmt und schwerer gewogen wurden.

Weber hat sich an die gewöhnlichen Opferlieder gehalten und die tiefer gedachten Gesänge an Varuṇa und die *Aditjas* im ersten, zweiten, siebenten und anderen Büchern des Rigveda übersehen, und überhaupt die Bedeutung des Götterkreises, an dessen Spitze Varuṇa steht, nicht gewürdigt. Man vergleiche darüber meine Abhandlung über die höchsten Götter der arischen Völker in Band 6 dieser Zeitschrift, besonders S. 72.

Die Allwissenheit, welche an Varuṇa vorangestellt wird, dient ihm nur zu Erforschung von Tugend und Sünde, von Verdienst und Schuld. Im Atharva-Veda, der seiner ganzen Anlage nach sonst weniger Stoff aus diesem Gebiete enthält, findet sich ein Lied, das diese Allwissenheit des Gottes zum einzigen Gegenstand hat (4, 16). Nichts geschehe so geheim, dass der Gott es nicht vor Augen sähe; was zwei insgeheim bereden, das wisse Varuṇa als dritter; das Zwinken des menschlichen Auges sei von ihm gezählt und er übersehe das Alles so mühelos wie ein Spieler die Würfel.

Man darf über den reichen und belebenden Bildern vom Walten der VII. Bd.

Götter in den Naturkräften, die aus der Veda entwirft, die tieferen Anschauungen von dem Wesen der Götter als Geister und sittliche Mächte, Anschauungen, die keineswegs selten ausgesprochen oder schwer zu finden sind, vergessen. Stände z. B. das Opfer einem Tausche so nahe, als in den oben ausgehobenen Sätzen angenommen wird, wie käme der Inder dazu, einen Gott des Gebetes, einen Brihaspati zu schaffen und überhaupt dem Gebete die hohe Stellung anzuweisen, die es einnimmt? Ja selbst der Begriff der göttlichen Gnade, welchen Weber ganz ausgeschlossen glaubt, ist in einer Genia, der Anumati, personifiziert; deren Name nichts anderes ausdrückt, als die freundliche Zustimmung der Götter zu den Opfern und Wünschen des Frommen ¹⁾.

Wie ich hier die Religionsbegriffe des Veda gegen eine Unterschätzung in Schutz nehmen musste, so muss ich auch zu Gunsten des anderen Haupttheiles der vedischen Literatur, der Brähmana und Sâtra, ein Wort geltend zu machen versuchen. Weber sagt (S. 13), was die Brähmana der einzelnen Veda betreffe, so sei der Unterschied derselben wesentlich folgender: die Brähmana des Rik geben bei Darstellung des Rituals im Allgemeinen nur diejenigen Obliegenheiten an, welche dem Hotar zukommen, dem Recitator der Ric, der aus den verschiedenen Hymnen je die für die besondere Gelegenheit passenden Verse als deren Çastram (Canon) zusammenzustellen habe: die Brähmana des Sâmān beschränken sich auf das dem Udgâtar, dem Sänger der Sâmān, Obliegende, und die des Jagas auf das, was dem Adhvarju, dem eigentlich handelnden Opferpriester, zukomme.

So lehren allerdings indische Commentatoren, Lexikographen und andere gelehrte Leute dieser Gattung, die um Erklärungen und Schemata freilich nie verlegen, aber häufig sehr weit davon entfernt sind, das eigentliche Kriterium zu treffen. Auch in diesem Falle wird wohl ein Funke von Wahrheit in ihrer Auffassung enthalten sein. Nimmt man dieselbe aber in ihrem wirklichen Sinn, so müsste die Brähmana-Literatur ein wahres Urding sein. Sämmtliche Brähmana's haben zu ihrem Zweck das Verständniss der Opferhandlung; diese besteht in dem Zusammenwirken der drei Priester, und dennoch sollte jedes Brähmana nur das Thun eines einzelnen unter ihnen im Auge haben und erläutern. Es läuft dabei auch das offenbare Missverständniss mitunter, als ob diese sämmtlichen Bücher dieselben Opfereinheiten, jedes nur nach einem besonderen Theile oder von einem besonderen Gesichtspunkte aus, betrachteten. Dem ist aber keineswegs also, so viele Anknüpfungen und Wechselbeziehungen sich auch finden. Und bei Vergleichen verwandter Abschnitte in der Vâgasaneja Sanhitâ, dem Çatapatha Brähmana und Kâtjâjana's Sutron einerseits, mit dem Aitareja Brähmana und den Sutron des Âçvalâjana andrerseits hat es mir noch niemals gelingen wollen, in diesen den Hotar, in jenen den Adhvarju ausschliesslich oder auch nur vorzugsweise zu finden. Es wird sich gewiss in der Folge ein ganz anderer Sachverhalt herausstellen als das Schema der Commentatoren.

Das Verständniss des indischen Cultus hat ungeachtet der Reissigen Ar-

1) Die Belege dazu wird man in der zweiten Lieferung des von Böhlingk und mir bearbeiteten Sanskritwörterbuchs, St. Petersburg 1853, finden.

beit an den Veden noch keine Fortschritte gemacht; alle die Fragen, welche ich vor sechs Jahren in der Einleitung zum Nirukta S. XXXII machte, müssen noch heute gestellt werden. Aber die Mittel zu ihrer Beantwortung mehrten sich, insbesondere durch die Textausgaben, welche Weber theils schon gemacht, theils begonnen hat.

Der zweite Theil des Buches, die hier sogenannte Sanskritliteratur, ist in vier Hauptabschnitte getheilt: Poesie, Wissenschaft und Kunst, Recht Sitte Cultus, Buddhistische Literatur. Unter diesen Anführungen sind manche nicht nur vollkommen erschöpfend, sondern bringen auch Bereicherungen im Einzelnen und neue Gesichtspunkte. Dürftig bedacht aber ist die Rechtsliteratur, welche verdienen würde, viel sorgfältiger ausgebeutet zu werden, als bisher unter uns geschehen ist. Denn in ihr haben wir trotz allem Beiwerk systematischer Art dennoch einen sicheren geschichtlichen Boden, und die verschiedensten Lebensgebiete werden von ihr ans Licht empfangen. Dabei ist sie umfangreich genug, um der Kritik alle Handhabe selbst zu liefern. Verhältnissmässig noch mehr Dunkel liegt auf der ebenfalls ziemlich reichen Medicinischen Literatur, welche auch Weber mit wenigen Worten abgemacht hat. Das einzige bis jetzt gedruckt vorliegende umfangreiche Lehrbuch der Medicin, das den Namen des Suçrata führt, ist ganz deutlich eine Compilation, deren Kern die metrischen Stücke bilden, welche auch ihrerseits wieder schwerlich alle aus einer Quelle stammen. Zwischen eingeschoben sind Abschnitte in Prosa, welche zum Theil nur den Inhalt der ersteren zusammenfassen, zum Theil auch eine selbständige Bedeutung haben.

R. Roth.

Chrestomathia Arabica quam e libris MSS. vel impressis rarioribus collectam edidit Dr. Fr. Aug. Arnold. Pars I. Textum continens. (XXX u. 232 S.) Pars II. Glossarium continens. (206 S.) Halis. C. E. M. Pfeffer. 1853. 8. (5 fl. n.)

Wenn es eine auch noch so verbrauchte Redensart ist, dass ein Buch einem dringenden Bedürfnisse abzuhelpen suche, so kann ich doch nicht umhin, dieselbe Redensart, ohne gerade auf das Dringende grosses Gewicht legen zu wollen, auf meine Chrestomathie anzuwenden; denn welcher Docent des Arabischen hätte sich nicht schon in Verlegenheit gefunden, wenn er für die erste Lectüre seiner Schüler eine Wahl treffen sollte? Von vollständigen Texten sind die obligaten Lokmanschen Fabeln doch gar zu kindlich und nachgerade allzu verbraucht, das Enchiridion studiosi seinem Inhalte nach zu abstract trocken, und die vorhandenen Chrestomathien theils veraltet, wie die von Hirt, Rink und Vater, Wahl, Oberleitner u. a., theils aus Mangel eines Glossars unbrauchbar, wie die von Freytag und Lambert, theils für den ersten Anfang zu schwer, wie die sonst so vortreffliche von Kosegarten. Darum schien es mir eine nicht undankbare Bemühung, durch Zusammenstellung eines Lesebuches, welches den an solche Bücher zu stellenden Anforderungen entspräche, jener Verlegenheit abzuhelpen. Zu diesen Erfordernissen gehört vor allen Dingen eine Auswahl verschiedenartiger, verschiedene Stilgattungen repräsentirender und ihrem Inhalte nach interessanter Lesestücke,

dann aber hauptsächlich eine richtige Stufenfolge vom Leichterem zum Schwereren. Jenes habe ich dadurch zu erreichen gesucht, dass ich meist noch unbekannte Stücke erzählenden, geographischen und historischen Inhaltes auswählte und im Anhang eine Probe der grammatischen, rhetorisirenden und modernen Schreibart gab, dieses dadurch, dass ich, ausser der Stufenfolge in der Anordnung der Abschnitte selbst, innerhalb derselben durch die Anweisung der Vokalzeichen einen Uebergang vom Leichterem zum Schwereren bewirkte, indem zu Anfange jedes Abschnittes die Vokalzeichen vollständig gesetzt sind, weiterhin sparsamer werden und zuletzt ganz verschwinden. Ob meine Absicht, das Mannichfaltige mit dem Nützlichen zu verbinden, erreicht sei, möge folgende kurze Inhaltsanzeige erweisen. Die Einleitung gleichsam bilden 1) einzelne Sentenzen, so geordnet, dass im Anfange nur die einfachsten Nominal- und Verbalformen der starken Wurzeln vorkommen, dann die der schwachen, und zuletzt grössere zusammenhängende Sätze folgen. 2) Sprüche der Sunna. 3) Fabeln, aber nicht die Lokmanischen und albekannten. 4) Kleinere Erzählungen, bei deren Auswahl namentlich auf Hervorhebung der orientalischen Denk- und Anschauungsweise Rücksicht genommen ist. 5) Geographische Stücke aus Ibn 'Ajās, Iṣṭakhri und Ibn Bāṭṭā. 6) Historisches aus 'Usjūṭi, Maḡrīzi und Ibn Sa'd. 7) Miscellaneen: als Probe der grammatischen Schreibart einige Suren des Koran mit dem Commentare des el-Farrā, des rhetorisirenden Stiles die epistola sinica et schinica des berühmten Ḥariri, und endlich des modernen Arabisch eine Beschreibung des Libanon, die zuerst in deutscher Uebersetzung in Bd. VI. S. 98 ff. 388 ff. dieser Zeitschr. bekannt gemacht ist. Bei allen Stücken habe ich hauptsächlich im Auge gehabt, Neues, noch Ungedrucktes, oder doch aus solchen Werken Entnommenes zu geben, die dem Einzelnen weniger zugänglich sind (jedoch beschränkt sich auch dies nur auf einige kleinere, den Calcuttaer Ausgaben des Nufhut ool-Yuman und Miṭt Amil entlehnte Stücke in den Abschnitten 2—4). Ich glaube, dies ist im Arabischen, wo es des Ungedruckten noch so viel giebt, Pflicht für den Herausgeber selbst nur einer Christemathie, weil dadurch zugleich auch für den Kenner etwas Neues und auch wohl Nützliches geboten wird, während aus schon bekannten Werken eine Auswahl treffen kein anderes Verdienst hat, als etwa das des Geschickes und des richtigen Tactes. Freilich läuft man bei dem Streben, Unedirtes zu geben, Gefahr, theils nicht immer gerade das zu wählen, was für den Anfänger von Nutzen ist, theils, besonders wenn nur eine einzige Handschrift zu Grunde liegt, in der Constituirung des Textes auf eine Weise zu verfahren, wie sie dem nützlichliegenden Zwecke eben auch nicht angemessen ist. Doch ist hierbei wieder in Anschlag zu bringen, dass die Anfänger in Arabischen nicht Schulknaben sind, sondern solche, denen die Handhabung der Kritik schon von den Classikern her bekannt ist. Darum befürchte ich auch den Vorwurf nicht, durch Belassen von Incorrectheiten im Texte, wie sie die Handschriften darboten, etwas einem ersten Uebungsbuche nicht Entsprechendes gethan zu haben, zumal da diese Fehler sorgfältig in der Vorrede angegeben sind, mithin nichts Gefährliches haben. Wenn nun so vorliegendes Buch in Hinsicht auf Auswahl und Behandlung der Lesestücke den Anforderungen, welche an ein Uebungsbuch für Anfänger zu machen sind.

wohl hinlänglich entsprechen dürfte, so wird dies, fürchte ich, weit weniger der Fall sein in Bezug auf Correctheit und den Preis. Was erstere betrifft, so haben sich leider viele Fehler, des Setzers sowohl als auch der eigenen Ungenauigkeit, eingeschlichen; doch tröstet mich darüber der Umstand, dass bei weitem die meisten derselben, wo nicht alle, in den *Corrigendis*, der Vorrede und auch im Glossar verbessert sind. Wenn der Preis aber allerdings als ein hoher und für ein blosses Hülfsbuch im Anfange zu hoch erscheint, so ist dabei zu bedenken, dass der einzelne Bogen immer nicht mehr kostet, als den ganz gewöhnlichen Preis bei arabischen Drucken, und dass auch die Kosegartensche, Humbertsche, Oberleitnersche u. a. *Chrestomathien* bei ihrem Erscheinen fast eben so viel gekostet haben, ohne die splendide Ausstattung der unsrigen. Der Preis konnte nur dann billiger gestellt werden, wenn ein grosser Theil des Gegebenen weggelassen wurde, wodurch aber wieder ein dürftiges, zum Theil unbrauchbares Buch entstanden wäre. Möge man die beiden zuletzt erwähnten Mängel entschuldigen und durch das Gute, welches das Buch meiner festen Ueberzeugung nach in den zuerst erwähnten Beziehungen hat, aufgewogen werden lassen. Arnold.

Ich habe die Freude, Ihnen mittheilen zu können, dass meine Schrift:

Inscriptionis Rosettanae hieroglyphicae decretum sacerdotale accuratissime recognovit, latine vertit, explicavit, cum versione Graeca aliisque ejusdem temporis monumentis hieroglyphicis contulit atque composuit, glossario instruxit Maximilianus Adolphus Uhlemann.
Lipsiae, Libraria Dykiana 1853. 4. ¹)

die erste rein phonetische Erklärung, auf welche ich schon in meinem *Quousque tandem*, Berl. 1852 verwiesen, nunmehr im Drucke vollendet ist und dem gelehrten Publikum zur Beurtheilung übergeben werden wird. Es genügt die Erklärung, dass in dieser Entzifferung keinem einzigen Hieroglyphenzeichen ein symbolischer Werth beigelegt ist, um zu zeigen, von welch' anderem Standpunkte diese Arbeit beurtheilt werden muss, als die bisherigen Schriften Champollion's und seiner Nachfolger. Nur eine wohl-begründete, wissenschaftliche Widerlegung von Seiten kenntnisreicher Orientalisten würde mich von der Unrichtigkeit des von mir eingeschlagenen Weges überzeugen können. Ich führe die Worte aus der Schrift selbst an, welche ich dem gewissenhaften Beurtheiler als Richtschnur empfehle (S. 18): „Iterum atque iterum repeto lectoris, mea sententia nullam imaginem hieroglyphicam esse symbolicam, omnes exceptis determinativis phonetico uti valore; cum primum vel unum signum hieroglyphicum allegorice interpretari conatus sim, arma manibus meis eripiant, contra me ipsum vertant; victum me esse confitebor.“

Möge der auf diesem Felde der Literatur auch selbst in der vorliegenden Zeitschrift (Bd. VI) begonnene Kampf hierdurch zu einem glücklichen Ende geführt werden! Sämmtliche bisherige Erklärungsversuche der Inschrift

1) Vgl. Zeitschr. Bd. V. S. 403.

sind in vorerwähnter Schrift S. 50—66 erwähnt, besprochen, bestätigt oder widerlegt worden; eine Vergleichung derselben mit der Erklärung des Unterzeichneten dürfte über das wahre Verhältnis der verschiedenen Systeme zu einander interessante Aufschlüsse geben können. Meine rein phonetische (alphabetische und syllabarische) Erklärung beruht allein auf der koptischen Sprache, also auf einer Grundlage, welche, wäre sie unhaltbar, leichter und besser erschüttert und widerlegt werden könnte, als das Symbolprincip Champollion's, welches eben in seiner Unbestimmtheit und Unsicherheit nur Wenigen und zwar nur den Anhängern desselben zugänglich ist. Vorervähnte Arbeit darf nicht nach Champollion's Grundsätzen, welche sie längst und widerlegt, nicht nach einzelnen Modificationen Neuerer, deren ursprüngliche, bisher weniger gekannte Quellen sie nachweist, sondern nur von vorurtheilsfreien Orientalisten und gründlichen Kennern der koptischen Sprache beurtheilt werden. Die Champollionische Schule wird darin, wenn sie sich nicht von der Wahrheit der vorgetragenen Grundsätze überzeugt, nur einen Widerspruch, eine Empörung gegen „das allein wahre System“ erkennen wollen, und das Werk mittheilslos verdammen. Aber dennoch hofft der Unterzeichnete durch Herausgabe dieses Werkes der Wissenschaft wenigstens in soweit einen Dienst geleistet zu haben, dass in demselben der Beweis geliefert ist, dass und wie bei rein phonetischer Erklärung ganze ägyptische Texte sicher und vernünftig erklärt werden können. Alle Willkürlichkeiten, welche die Symbolik zulässt, fallen von selbst weg bei einer Erklärung, in welcher jedes Zeichen nur einen und immer denselben Buchstaben oder die selbe Sylbe ausdrückt. Wäre dieser ganze Erklärungsversuch ungegründet, hätte der Verfasser eine falsche Hypothese aufgestellt, hätten die Ägypter durch ihre Bilder wirklich nicht Buchstaben und Sylben, sondern Symbole ausgedrückt: wahrlich die über zwanzig Bogen lange Erklärung der Inschrift mit Alphabet und Glossar, wo jedes Bild mit der grössten Uebereinstimmung jedesmal für denselben Buchstaben oder dieselbe Sylbe genommen ist, wo sich, Wort für Wort koptisch erklärt, die ägyptische Inschrift mit der griechischen Uebersetzung übereinstimmend ergibt, wäre das grösste Kunststück der Welt, — oder ein unerklärliches, wunderbares Zusammentreffen, wie es die Geschichte nicht zum zweiten Male liefern wird.

Berlin den 10. August 1853.

Dr. Max Uhlemann.

American Oriental Society. In der zu Boston gehaltenen Jahressitzung vom 18. und 19. Mai 1853 wurden nach vorgetragendem Jahresbericht und vollzogenen Wahlen zunächst einige Briefe von Correspondenten verlesen, u. a. einer vom Missionar *Stoddard*, astronomischen Inhalts, aus Urumia, dessen Lage zu $37^{\circ} 28' 18''$ N. B. und $45^{\circ} 1'$ O. L. von Greenw. bestimmt wird. Von Abhandlungen wurde gelesen: 1) eine ethnographische Uebersicht des westlichen Afrika von dem Mission. *John L. Wilson*, 2) über die Behandlung der Logik bei den Hindu's, 3) etwas über die Secte der Bábí's in Persien vom Mission. *Wright* ¹⁾, 4) die Talaing-Sprache (unter den indischen Dialecten sehr isolirt stehend, doch verwandt mit der Sprache des Kol's) von *Francis Mason*, 5) die Völkerschaft der Karen in Indien vom Mission. *Cross*

1) Vgl. Zeitschr. Bd. V. S. 384 f.

Nachrichten über Angelegenheiten der D. M. Gesellschaft.

Als ordentliche Mitglieder sind der Gesellschaft beigetreten:

375. Hr. Duncan H. Weir, Professor zu Glasgow.

376. - Christian Heinrich Monicke in Leipzig.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft das ordentliche Mitglied Herrn Dr. C. G. Kückler, Professor an der Universität und Diakonus in Leipzig.

Von dem Ausschuss des historischen Vereins für Steiermark ist mittelst Schreibens vom 26. Febr. d. J. (eingeg. d. 16. Juli), unter Beifügung von Bd. 1—3. der „Mittheilungen des hist. Vereins f. Steiermark“ (s. S. 616, Nr. 1232) literarischer Verkehr mit der D. M. G. beantragt worden. Der geschäftsleitende Vorstand hat hierauf einzugehen beschlossen und die Ausführung mit Uebersendung von Bd. VII. Heft 1—3 unserer Zeitschrift begonnen.

Von dem Königl. Grossbritannischen Minister der auswärtigen Angelegenheiten, Herrn Grafen von *Clarendon*, hat die Gesellschaft zwei Werke über die Bornu- (und Haussa-) Sprache (s. S. 619, Nr. 1293. 1294), von Hrn. Missionar *Perkins* in Oromia eine Sammlung von 27 Schriften, meist in neusyrischem Dialekt abgefasst (s. S. 616, Nr. 10, S. 617 f., Nr. 1234—1257, S. 619, Nr. 179), von Herrn Missionar *Schauffler* in Constantinopel 40 Bände armenischer (meist neuarmenischer) Bücher (s. S. 618 f., Nr. 1259—1292) zum Geschenk erhalten.

Beförderungen, Veränderungen des Wohnorts u. s. w.:

Herr W. Hoffmann: jetzt Hofprediger und Generalsuperintendent in Berlin.

- Larsow: jetzt in London.

- K. F. Neumann: jetzt in London.

- Olshausen: jetzt Oberbibliothekar und ordentlicher Professor der orient. Sprachen an der Universität in Königsberg.

- Oslander: jetzt auf Reisen in England.

- Peters: jetzt Professor an der Landesschule in Meissen.

- Schwarzlose: jetzt in Berlin.

- Steinschneider: jetzt in Oxford.

- Wright: jetzt in Oxford.

- Zingerle: jetzt Director am Gymnasium in Meran.

Aufforderung zur subscription.

Der unterzeichnete beabsichtigt seine in London und Paris gesammelten syrischen Texte unter dem Titel *anecdota syriaca* herauszugeben, sobald durch subscription auf die erforderliche Anzahl Exemplare die Kosten des Druckes gedeckt sind. Seine sämtlichen Abschriften sind wiederholt auf das sorgfältigste mit den originalen verglichen worden und da er nicht Lust hat für die Besorgung einer kritischen Ausgabe Dank zu ernten, beabsichtigt er seine Abschriften unverändert abdrucken zu lassen, was um so eher angeht als die syrischen Codices nicht solche Augiasställe sind als die coptischen: mag dann jeder Leser sich selbst den Text zurecht machen der ihm behagt.

die anecdota syriaca werden folgende schriften enthalten:

1. die didascalia d. h. buch I—VI der apostolischen constitutionen aus einer einzigen hds. des neunten jahrhunderts.
2. des Titos von Bostra vier bücher gegen die Manichäer, ein im Griechischen nicht vollständig und nur in Einer hds. erhaltenes werk: die einzige syrische hds. ist vom jare 411 n. Chr.
3. das von Ibn el Awami ins arabische übersetzte syrische werk über den ackerbau, die am anfang und am ende unvollständige hds. (ebenfalls ein unicum) ist aus dem neunten jahrhundert.
4. des Plutarch buch über den zorn, des Isocrates rede an Demetrius und einen socratischen dialog Erastrophos vollständig, eine andre schrift des Plutarch soweit sie erhalten ist.
5. eine reiche sammlung von fragmenten und kleineren schriften vor-nicaenischer kirchenväter, darunter die gnomen des Xystos von Rom, die fragmente der *Κλημεντία*, die acten des Carthaginensischen concils unter Cyprian vom jare 255, umfängliche bruchstücke des Gregorius *ᾠανματογράφος*, des Methodios von Tyros, des Irenaeus und Hippolytos.
6. fragmente des Diodoros von Tarsos, Theodoros von Mopsuestia und Nestorios.
7. als einziges editum füge ich des Jacob von Batanaea gedicht über Alexander den grossen hinzu, aus zwei hdss. von denen die eine dem neunten jahrhundert angehört. dies gedicht ist bereits in der chrestomathie von Knoes gedruckt, welche mir hier nicht zugänglich ist: dass dieser abdruck sehr fehlerhaft sei schliesse ich aus der mir vorliegenden deutschen danach gemachten übersetzung eines anonymus, der sich A. W. unterzeichnet: ein mann, der gescheut genug gewesen in einem werke des Jacob von Batanaea anspielungen auf Timur zu erkennen würde schwerlich fehler gemacht haben wie den *makro Deglat* durch fluss von Kalath zu übersetzen, wenn sein syrischer text nicht sehr schlecht gewesen wäre.

Alle diese schriften zusammen dürften bei grösster oekonomie des druckes 600 quartseiten füllen: der subscriptionspreis beträgt 20 *R.*

Ferner beabsichtige ich die didaskalie der apostel (= constitutt. apost. I—VI) arabisch herauszugeben nach den Pariser hdss. der subscriptionspreis hierfür beträgt 5 *R.*

Ich bemerke ausdrücklich dass beide werke gar nicht in den buchhandel kommen werden und dass ich nur etwa funfzig exemplare mehr abziehen lassen werde als sich bis zum ersten November 1853 in portofreien briefen unter der adresse Dr. Paul Boetticher in Halle oder durch die buchhandlung von E. Anton ebendasselbst bei mir subscribenten gemeldet haben werden.

London 7. Juli 1853.

Lic. Dr. Paul Boetticher.

Verkauf einer Sammlung Javanesischer, Balinesischer und Malaiischer Handschriften.

1) Tjeritra Tamer Ulan, die Geschichte des Königs Tamerulan, welcher nach vielen Irrfahrten und Leiden die Herrschaft von Modjopait erkämpfte. 100 Blätter.

2) Tjeritra Ussup. Die Geschichte der Abentheuer und die Lehren des Hadji Ussup (Joseph).

3 u. 4) Noch 2 dergleichen in Java sehr gesuchte javanische Handschriften. (Inhalt nicht angegeben.)

5) Auf Papier eine gute Abschrift der Tjeritra Iskander Sjah, Geschichte des Malaikenkönigs Alexander, der in Singapura drei Jahr belagert und besiegt Malakka gründete. (Von diesem existiren schon Abschriften in Europa.)

6) Eine kleine, ganz neuere javanische Handschrift, die eine fabelhafte Geschichte von Adam enthalten soll, und von einem unbedeutenden javanischen djarotulis (Schreiber) herstammt.

7) Eine Malaische Handschrift auf Papier, چترئی Tjeritra Nabinabi, Geschichte der Propheten von Adam bis auf Mohammed, welche von einem sehr angesehenen javanischen Hadji verfasst ist.

8, 9, 10 u. 11) Handschriften aus Bali. Dieselben sind von einem Javanischen Gelehrten in Javanische Schrift umgeschrieben und befinden sich die Originale bei den Abschriften. (Inhalt nicht angegeben.)

Liebhaber der Orientalischen Literatur, die den Ankauf dieser Sammlung beabsichtigen, wollen sich wegen der Bedingungen an Herrn Buchhändler J. A. Stargardt in Berlin (Charlottenstrasse, 54) wenden.

Verzeichniss der bis zum 18. August 1853 für die Bibliothek der D. M. Gesellschaft eingegangenen Schriften u. s. w.¹⁾

(Vgl. S. 458—462.)

I. Fortsetzungen.

Von der R. Asiat. Soc. of Gr. Britain and Ireland:

1. Zu Nr. 29. Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. Vol. XV. Part 1. London 1853. 8.

Vom Verfasser:

2. Zu Nr. 104. Symbolae ad rem numariam Muhammedanorum. Ex Museo regio Holmiensi ed. Carolus Johannes Tornberg. II. (Ex Actis Reg. Societ. Scient. Ups. Series Tertiae Tom. I.) Upsaliae 1853. 4.

Von der American Oriental Society:

3. Zu Nr. 103 (117). Journal of the American Oriental Society. Third Volume. Number II. New York 1853. 8.

1) Die geehrten Zusender, soweit sie Mitglieder der D. M. G. sind, werden ersucht, die Aufführung ihrer Geschenke in diesem fortlaufenden Verzeichnisse zugleich als den von der Bibliothek ausgestellten Empfangsschein zu betrachten.

Die Bibliotheksverwaltung der D. M. G.
Dr. Haarbrücker. Dr. Anger.

616 Verzeichniss der für die Bibliothek eingeg. Schriften u. s. w.

Von der Redaction:

4. Zu Nr. 155. Zeitschrift d. D. M. G. Bd. VII. H. 3. Leipz. 1853. 8.

Von Hrn. Prof. Dr. Lassen:

5. Zu Nr. 248. Karte von Alt-Indien zu Prof. Chr. Lassen's Indischer Alterthumskunde bearbeitet und gezeichnet von Dr. H. Kiepert. 1 Blatt Roy.-Fol.

Von der (Dümmler'schen) Verlagsbuchhandlung:

6. Zu Nr. 368. Indische Studien, herausgeg. von Dr. Albrecht Weber. Mit Unterstützung d. D. M. G. 3. Bds. 1. Heft. Berlin 1853. 8.

Von der Soc. orient. de France:

7. Zu Nr. 608. Revue de l'Orient etc. Onzième année. Juillet u. Août 1853. Paris 1853. 8.

Von Hrn. Dr. Wilson:

8. Zu Nr. 788 u. 991. The Overland Summary of the Oriental Christian Spectator. Bombay, 16th Oct., 1852. 4.

Von Hrn. Missionar Perkins in Oramia:

9. Zu Nr. 849. *Oramia*. 1850. Nr. 1, 2; 1851. Nr. 3—12. 4.

10. Zu Nr. 850. Persische Zeitung von 1267 d. H. (Nr. 18. 19. 21—28. 30—33. 35—39) und 1268 d. H. (Nr. 40. 41. 43—58.) Fol. Lithogr.

Von den Verfassern oder Herausgebern:

11. Zu Nr. 883. Avesta die heiligen Schriften der Parsen. Zum ersten Male im Grundtexte sammt der Huzvaresch-Üebersetzung herausgegeben von Dr. Friedr. Spiegel. I. Band: Der Vendidad. Wien (und Leipzig) 1853. 8. (Fargard I—X. Doublette von Nr. 883.)

12. Zu Nr. 911. Ibn-el-Athiri chronicon quod perfectissimum inscribitur. Volumen duodecimum idemque ultimum. Annos H. 584—628 continens. Ad fidem codicis Upsaliensis, collatis passim Parisiis edidit Carolus Johannes Tornberg. Upsaliae 1853. 8.

13. Zu Nr. 937. Cave Temples and Monasteries, and other Ancient Remains of Western-India. By John Wilson. [Aus dem Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, January 1853.] 8.

II. Andere Werke.

Von den Verfassern oder Herausgebern:

1227. Epische Dichtungen aus dem Persischen des Firdusi von Adolph Friedr. von Schack. Erster und zweiter Band. Berl. 1853. 8.

1228. Joannis Augusti Valliers lexicon persico-latinum etymologicum---. Accedit appendix vocum dialecti antiquioris, Zend et Pazend dictae. Fasc. I. Bonnae ad Rhenum 1853. Hoch-4.

1229. יְהוֹשֻׁעַ וְרוֹדְפָיו. Josua, Moses Jünger und Nachfolger. Episches Gedicht in zehn Gesängen, von B. Kewall. Wien 1853. 8.

1230. Monumenti storici rivelati dall'analisi della parola, opera di Paolo Dott. Marzolo. [Parte I. Tomo I.] Venezia 1852. 4. Nebst 1 Steindrucktafel.

1231. Chrestomathia arabica, quam e libris mss. vel impressis rarioribus collectam edidit Dr. Fr. Aug. Arnold Pars I. Textum continens. Pars II. Glossarium continens. Halis 1853. 8.

Von dem Ausschuss des historischen Vereines für Steiermark:

1232. Mittheilungen des hist. Vereines für Steiermark. Herausgegeben von dessen Ausschuss. Erstes Heft. Mit drei Steindruckbeilagen. Gratz 1850. Zweites Heft. Mit sieben Steindruckbeilagen. Gratz 1851. Drittes Heft. Mit 8 Steindruckbeilagen. Gratz 1852. 8.

Von der (Dümmler'schen) Verlagsbuchhandlung in Berlin:

1233. Geschichte des Kostüms. Die Tracht, die baulichen Einrichtungen und das Geräth der vornehmsten Völker der östlichen Erdhälfte. Von

Hermann Weiss. Erste Abtheilung. Geschichte des Kostüms der vornehmsten Völker des Alterthums. Berlin 1853. 8.

Von Herrn Missionar Perkins in Orumia:

(Das mehrmals in englischer Sprache Beigefügte beruht auf schriftlichen Bemerkungen des Hrn. Perkins.)

1234. **ܡܢ ܦܣܠܡܐ** (Die Psalmen, P'schit'tha-Text, nebst Inhaltsanzeigen und Parallelen nach dem Ritus der nestorianischen Kirchen.) Orumia 1841. 4.
1235. **ܡܢ ܦܣܠܡܐ ܕܥܝܪܐ**: **ܡܢ ܡܬܬܐ ܡܚܡܐ**. **ܡܢ ܡܬܬܐ ܡܚܡܐ**. (P'schit'tha mit neusyrischer Uebersetzung.) Orumia 1846. 4.
1236. **ܡܢ ܡܬܬܐ ܡܚܡܐ** Neusyrisch. S. a. et l. [Orumia] 8.
1237. **ܡܢ ܡܬܬܐ ܡܚܡܐ**. **ܡܢ ܡܬܬܐ ܡܚܡܐ**. Neusyrisch. S. a. et l. [Orumia] 8.
1238. Die Geschichte Josephs (Gen. c. 47—50) und das Evangelium des Johannes (ohne Haupttitel). Neusyrisch. S. a. et l. [Orumia] 8.
1239. **ܡܢ ܡܬܬܐ ܡܚܡܐ** **ܡܢ ܡܬܬܐ ܡܚܡܐ** (Biblische Spruch-Concordanz.) Neusyrisch. S. a. et l. [Orumia] 8.
1240. Dasselbe nebst angefügtem Gesangbuch. Neusyrisch. S. a. et l. [Orumia] 8.
1241. Das Gebet des Herrn, die zehn Gebote und Katechismus (ohne Haupttitel). Neusyrisch. S. a. et l. [Orumia] 8.
1242. **ܡܢ ܡܬܬܐ ܡܚܡܐ**. Neusy. S. a. et l. [Orumia] 8.
1243. Tractate über Glaube, Reue, Wiedergeburt und Sabbath (ohne Haupttitel). Neusyrisch. S. a. et l. [Orumia] 8.
1244. **ܡܢ ܡܬܬܐ ܡܚܡܐ**. Neusyrisch. S. a. et l. [Orumia] 8.
1245. **ܡܢ ܡܬܬܐ ܡܚܡܐ** **ܡܢ ܡܬܬܐ ܡܚܡܐ** (aids to the study of the Scriptures). Neusyrisch. S. a. et l. [Orumia] 8.
1246. Neusyrische Uebersetzung von Bunyan's Pilgrim's Progress. Orumia 1848. 8.
1247. Neusyrische Uebersetzung der Questions on Bunyan's Pilgrim's Progress (dieselbe auch als Anhang von Nr. 1244). S. a. et l. [Orumia] 8.
1248. **ܡܢ ܡܬܬܐ ܡܚܡܐ** (the young Cottager). Neusy. S. a. et l. [Orumia] 8.
1249. **ܡܢ ܡܬܬܐ ܡܚܡܐ** (the Daughter of Walbridge oder the Dairyman's Daughter). Neusy. S. a. et l. [Orumia] 8.
1250. **ܡܢ ܡܬܬܐ ܡܚܡܐ** (the Shepherd of Salisbury-Plain). Neusyrisch. S. a. et l. [Orumia] 8.
1251. **ܡܢ ܡܬܬܐ ܡܚܡܐ** (Arithmetik in ausführlicherer Fassung). Neusyrisch. S. a. et l. [Orumia] 8.
1252. Derselbe Titel. (Arithmetik in kürzerer Fassung.) Neusy. S. a. et l. [Orumia] 8.

1253. ՀԱՅԿԱԿԱՆ (Geographie). Neusyr. S. a. et l. [Orumia] 8.
1254. Der protestantische Glaube (ohne eigentl. Titel; innerhalb der einleitenden Worte bezeichnet als ՀԱՅԿԱԿԱՆ -- ՀԱՅԿԱԿԱՆ). Neusyr. S. a. et l. [Orumia] 8.
1255. ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՀԱՅԿԱԿԱՆ (Scripture questions and answers). Neusyr. S. a. et l. [Orumia] 8.
1256. ՀԱՅԿԱԿԱՆ (Fibel). Neusyrisch. S. a. et l. [Orumia] 8.
1257. Geographie in persischer Sprache, von Hn. *Rafaeli*, 8.
Von Hrn. Dr. Jellinek:
1258. Hugonis Grotii de Novi Testamenti auctoritate liber ab *Eduardo Pocahio* [sic] in linguam arabicam translatus. In usum Judaeorum orientaliū recudi curavit *Jo. Henr. Callenberg*. Halae 1733. 12.
Von Hrn. Missionar Schaufli in Constantinopel:
(Die Titel dieser armenischen Bücher sind in der englischen Uebersetzung welche den der D. M. G. geschenkten Exx. beigeschrieben ist, gegeben.)
1259. Psalms and Proverbs. Neuarmenisch; aus dem Hebräischen von Rev. *E. Riggs*. Smyrnae 1852. 16.
1260. New Testament. Neuarmenisch. Smyrna 1852. 12.
1261. Commentary on Matthew. Armen.-türkisch. Von Rev. *William Goodell*. Smyrna 1851. 8.
1262. Lives of the Patriarchs and Prophets. Ed. by Rev. *J. B. Adgel*. Smyrna 1838. 8. Neuarmenisch.
1263. Magazine of useful knowledge. Edited by Rev. *J. B. Adgel*. Jahrgang 1839—45, 3 Bde. 4. Neuarmenisch.
1264. Mother at home. Smyrna 1840. 12. Neuarmenisch.
1265. Mary Sothcot. Smyrna 1841. 12. Neuarmenisch.
1266. Childs Astronomy. By Rev. *H. G. O. Dwight*. Smyrna 1841. 12. Neuarmenisch.
1267. Soludett's History of Joseph. Smyrna 1842. 12.
1268. Pilgrim's Progress. Smyrna 1843. 8. Neuarmenisch.
1269. The two Lambs. Smyrna 1844. 16. Neuarmenisch.
1270. Three Conversations on the way of Salvation between a Clergyman and Layman. Smyrna 1844. 16. Neuarmenisch.
1271. Essay on Baptism. By Rev. *S. W. Wood*. Smyrna 1844. 8. Neuarmenisch.
1272. Four Protestant Confessions of Faith, the Lutheran, Helvetic, Anglican and Westminster. Smyrna 1846. 12. Neuarmenisch.
1273. Answer to a recent Tract upon the Communion by Rev. *W. Apogom*. Smyrna 1846. 8. Neuarmenisch.
1274. Evangelical Preacher for 1846. 12 sermons. Von Verschiedenen. Smyrna 1846. 8. Neuarmenisch.
1275. Wayland's Moral Science. Constantinopel 1846. 12. Neuarmenisch.
1276. Reasons published by the Evangelical Armenians of Constantinople for forming themselves into an Evangelical Church, with their Confession of Faith, Galata Constant. 1846. 8. Neuarmenisch.

1277. *Jones' Catechism*. Revised and ed. by Rev. *J. B. Adgel*. Smyrna 1846. 8. Neuarmenisch.
1278. *D'Aubigny's History of the Reformation*. Ed. by Rev. *J. B. Adgel*. 2 Bde. Smyrna 1846. 8. Neuarmenisch.
1279. *Evangelical Tracts*. By Rev. *H. G. O. Dwight*. Nr. 1. 2. 3. 1847; Nr. 4. 1848. 4 Bde. 8. Neuarmenisch.
1280. *Whately's Evidence of Christianity*. Smyrna 1847. 12. Neuarmenisch.
1281. *Church Music for Protestant Worship*. Proposed by Rev. *H. G. O. Dwight*. Constantinop. 1847. 8. Neuarmenisch.
1282. *Rule of Faith*. By Rev. *G. W. Wood*. Smyrna 1847. 8. Neuarmen.
1283. *English Grammar with Exercises in the difference of Idioms of the two Languages*. By Rev. *G. W. Wood*. Smyrna 1847. 8. Neuarmenisch.
1284. *Both's Church History*. Smyrna 1848. 8. Neuarmenisch.
1285. *Arithmetic proposed by Rev. Hamlin*. Constantinop. 1848. 8. Neuarmen.
1286. *Concordance of the N. T.* Smyrna 1848. 8. Altarmenisch.
1287. *Papists and Protestants*. By Rev. *C. Hamlin*. Constantinop. 1848. Neuarmenisch.
1288. *Manual of Scripture Proof Texts referring to the principal doctrines and duties of Christianity*. Smyrna 1849. 8. Neuarmenisch.
1289. *Uptam's Intellectual Philosophy*. Ed. by Rev. *Hamlin*. Smyrna 1851. 8. Neuarmenisch.
1290. *English Martyrology from 1400—1558*. Smyrna 1851. 8. Neuarmenisch.
1291. *Dodridge's Rise and Progress*. Ed. by Rev. *G. J. Everett*. Smyrna 1852. 8. Neuarmenisch.
1292. *Children invited to Christ*. Smyrna 1852. 12. Neuarmenisch.
Vom Grafen von Clarendon, Kön. Grossbritan. Minister der auswärtigen Angelegenheiten:
1293. *Grammar of the Bornu or Kanuri Language; with Dialogues, Translations and Vocabulary*. London 1853. 8. (2 Exx.)
1294. *Dialogues, and a small Portion of the New Testament, in the English, Arabic, Hausa, and Bornu Languages*. (Lithogr.) London 1853. Quer-Fol. (2 Exx.)

III. Handschriften, Münzen u. s. w.

Von Herrn Missionar Perkins in Orumia:

179. *Geschichte Alexanders*. Altayrisch. MS. 4. (S. Zeitschr. Bd. IV. S. 519. Bd. V. S. 393.)

Von Herrn Prof. Olshausen:

180. Ein Schreiben des Dr. Mordtmann an Prof. Olshausen, Constantinop. d. 12. Sept. 1849. 4.

Verzeichniss der gegenwärtigen Mitglieder der Deutschen morgenländischen Gesellschaft in alphabetischer Ordnung.

I.

Ehrenmitglieder.

- Herr Dr. Ch. C. J. Bunsen Exc., kön. preuss. wirkl. geh. Rath u. bevollm. Minister in London.
- Dr. B. von Dorn, kais. russ. Staatsrath u. Akademiker in St. Petersburg.
 - H. M. Elliot, Staatssecretär bei der ostindischen Regierung in Calcutta.
 - Freiherr A. von Humboldt Exc., kön. preuss. wirkl. geh. Rath in Berlin.
 - St. Julien, Mitgl. d. Instit. u. d. Vorstandes d. asiat. Gesellschaft u. Prof. d. Chines. in Paris.
 - Herzog de Luynes, Mitglied des Instituts in Paris.
 - Dr. J. Mohl, Mitgl. d. Instit. u. Secretär d. asiat. Gesellschaft in Paris.
 - A. Peyron, Prof. d. morgenl. Spr. in Turin.
 - E. Quatremère, Mitgl. d. Instit. u. Prof. d. Hebr. u. Pers. in Paris.
 - Reinaud, Mitgl. d. Instit., Präsident d. asiat. Gesellschaft u. Prof. d. Arab. in Paris.
 - Baron Prokesch von Osten, k. k. österr. Bundespräsidialgesandter in Frankfurt a. M.
 - Dr. Edward Robinson, Prof. am theol. Seminar in New York u. Präsident der amerik. orient. Gesellschaft.
 - Baron Mac Guekin de Slane, erster Dolmetscher der afrikanischen Armee in Algier.
 - George T. Staunton, Bart., Vicepräsident d. asiat. Gesellschaft in London.
 - Dr. Horace H. Wilson, Director d. asiat. Gesellschaft in London u. Prof. d. Sanskrit in Oxford.

II.

Correspondirende Mitglieder.

- Herr Francis Ainsworth, Ehren-Secretär der syrisch-ägypt. Gesellschaft in London.
- Dr. Jac. Berggren, Probst u. Pfarrer zu Skällvik in Schweden.
 - P. Botta, franz. Consul in Jerusalem.
 - Cerutti, kön. sardin. Consul zu Larnaka auf Cypem.
 - Nic. von Chanykov, kais. russ. Staatsrath in Tiflis.
 - R. Clarke, Secretär d. asiat. Gesellschaft in London.
 - William Cureton, Kaplan I. Maj. der Königin von England und Canonicus von Westminster, in London.
 - R. v. Frähn, kais. russ. Gesandtschafts-Secretär in Constantinopel.
 - F. Fresnel, franz. Consular-Agent in Dschedda.
 - Dr. J. M. E. Gottwaldt, Prof. des Pers. u. Arab. u. Bibliothekar an d. Univ. in Kasan.
 - C. W. Isenberg, Missionar in Bombay (z. Z. in Düsseldorf).
 - J. L. Krapf, Missionar in Mombas in Ost-Afrika.
 - E. W. Lane, Privatgelehrter in Worthing, Sussex in England.
 - H. A. Layard, Esq., M. P., in London.
 - Dr. Lieder, Missionar in Kairo.
 - Dr. A. D. Mordtmann, Hanseat. Geschäftsträger u. Grossherz. Oldenburg. Consul in Constantinopel.
 - J. Perkins, Missionar in Urmia.
 - Dr. A. Perron, in Paris.

Herr Dr. W. Plate, Ehren-Secretär der syrisch-ägypt. Gesellschaft in London.

- Dr. Fr. Pruner-Bey, Leibarzt des Vicekönigs von Aegypten, in Kairo (jetzt in Deutschland).
- Rāja Rādhākānta Deva Behadar in Calcutta.
- H. C. Rawlinson, Lieut.-Colon., Resident der britischen Regierung in Bagdad.
- Dr. E. Röer, Secretär der asiat. Gesellschaft in Calcutta.
- Dr. G. Rosen, kön. preuss. Consul u. Hanseat. Viceconsul in Jerusalem.
- Edward E. Salisbury, Prof. des Arab. u. des Sanskrit am Yale College in New Haven, N.-Amerika.
- W. G. Schauffler, Missionar in Constantinopel.
- Const. Schinas, kön. griech. Staatsrath u. Gesandter in München.
- Dr. Ph. Fr. von Siebold, d. Z. in Boppard am Rhein.
- Dr. Andr. J. Sjögren, Staatsrath u. Akademiker in St. Petersburg.
- Dr. Eli Smith, Missionar in Beirut.
- Dr. A. Sprenger, Dolmetscher der Regierung in Calcutta, Examiner des Collegiums von Fort William u. Superintendent der gelehrten Schulen in und um Calcutta, Secretär der asiat. Gesellsch. von Bengalen.
- Dr. N. L. Westergaard, Prof. a. d. Univ. in Kopenhagen.
- Dr. J. Wilson, Missionar, Ehrenpräs. d. asiat. Gesellsch. in Bombay.

III.

Ordentliche Mitglieder ¹⁾.

Se. Hoheit **Carl Anton**, nachgeborener Prinz des Preuss. Königs-Hauses, vormals Fürst zu Hohenzollern-Sigmaringen (113).

Se. Königl. Hoheit **Aquasie Boschi**, Prinz von Ashanti, königl. Niederländ. Berg-Ingenieur für den Dienst in Ostindien, in Buitenzorg auf Java (318).

Herr Dr. W. Ahlwardt, Privatgelehrter in Gotha (325).

- Charles A. Aiken, Stud. theol. in Andover (Massach., U.-St.) (357).
- Jul. Alsleben, Stud. theol. in Berlin (353).
- Dr. R. Anger, Prof. d. Theol. in Leipzig (62).
- Dr. F. A. Arnold, Docent d. morgenl. Spr. in Halle (61).
- G. J. Ascoli, Privatgelehrter in Görz (339).
- A. Auer, k. k. österr. Reg.-Rath, Director d. Hof- u. Staats-Druckerei in Wien (249).
- Dr. H. Barth, Docent an d. Univ. in Berlin, d. Z. auf Reisen in Afrika (283).
- Dr. Gust. Baur, Prof. d. evang. Theol. in Giessen (288).
- Dr. B. Beer, Privatgelehrter in Dresden (167).
- Dr. W. F. Ad. Behrnauer, Hilfsarbeiter bei der k. k. Hofbibliothek in Wien (290).
- Dr. Charles T. Beke, Secretär der National Association for the Protection of Industry and Capital in London (251).
- Dr. Ferd. Benary, Prof. an d. Univ. in Berlin (140).
- Dr. Theod. Benfey, Prof. an der Univ. in Göttingen (362).
- Elias Beresin, Prof. an der Univ. in Kasan (279).
- Dr. G. H. Bernstein, Prof. der morgenl. Spr. in Breslau (40).
- Dr. E. Bertheau, Prof. d. morgenl. Spr. in Göttingen (12).
- Dr. James Bewglass, Prof. der morgenl. Sprachen u. d. biblischen Literatur am Independent College in Dublin (234).

1) Die in Parenthese beigesetzte Zahl ist die fortlaufende Numer und bezieht sich auf die nach der Zeit des Beitritts zur Gesellschaft geordnete Liste Bd. II. S. 505 ff., welche bei der Meldung der neu eintretenden Mitglieder in den Nachrichten fortgeführt wird.

- Herr Freiherr von Biedermann, kön. Sächs. Rittmeister in Grimma (189).
- Dr. H. E. Bindseil, zweiter Bibliothekar u. Secretär der Univers.-Bibliothek in Halle (75).
 - O. Blau, Attaché bei der kön. Preuss. Gesandtschaft in Constantinopel (268).
 - Dr. Bleek, Privatgelehrter in Bonn (350).
 - Dr. F. Bodenstedt, in Cassel (297).
 - Dr. E. Gf. Ad. Böckel, Generalsuperintendent in Oldenburg (212).
 - Dr. Ed. Böhmer, Privatgelehrter in Halle (361).
 - Dr. O. Böttlingk, Collegienrath u. Akademiker in St. Petersburg (131).
 - Dr. F. Böttcher, ordentl. Lehrer an d. Kreuzschule in Dresden (65).
 - Dr. Paul Bötticher, Dozent an d. Univ. in Halle, z. Z. in London (285).
 - Dr. Ant. Bollner, Prof. der Sanskritsprachen u. des vergleichenden Sprachstudiums in Wien (334).
 - Dr. Bollensen, Prof. des Sanskr. in Kasan (133).
 - Dr. Fz. Bopp, Prof. d. morgenl. Spr. in Berlin (45).
 - Dr. Herm. Brockhaus, Prof. der ostasiat. Sprachen in Leipzig (34).
 - Heinr. Brockhaus, Buchdruckereibesitzer u. Buchhändler in Leipzig (312).
 - Baron Carl Bruck, Canzler des K. K. Oesterr. Consulats zu Alexandria (371).
 - Dr. H. Brugsch, Privatgelehrter in Berlin, z. Z. in Aegypten (276).
 - M. Bühler, Missionar in Kaiti auf den Nilagiri's (321).
 - Dr. C. F. Burkhard, Gymnasiallehrer in Teschen, österr. Schlesien (192).
 - Dr. E. Buschbeck, evangel. Pfarrer helvet. Confession in Triest (242).
 - Dr. C. P. Caspari, Prof. d. Theol. in Christiania (148).
 - Dr. J. Chwolson, Beamter im Ministerium der Volksaufklärung in St. Petersburg (292).
 - Timotheus Ciparin, griechisch-kathol. Domkanzler in Blasendorf, Siebenbürgen (145).
 - Dr. Salomon Cohn, Rabbiner in Maastricht in Holland (342).
 - Ferd. Cuntz, Stud. theol. et orient. in Halle (315).
 - Dr. F. Delitzsch, Prof. d. alt-testam. Exegese in Erlangen (135).
 - John Dendy, Baccalaureus artium an der London University, in Lowerhill (323).
 - Dr. F. H. Dieterici, Prof. d. arab. Litt. in Berlin (22).
 - Dr. A. Dillmann, Prof. d. Theol. in Tübingen (260).
 - Dr. Th. W. Dittenberger, Oberhofprediger u. Oberconsistorialrath in Weimar (89).
 - J. W. Donaldson, Vorsteher d. königl. Schule in Bury St. Edmunds, Suffolk in England (120).
 - Dr. R. P. A. Dozy, Prof. d. Gesch. in Leyden (103).
 - Dr. L. Duncker, Prof. d. Theol. in Göttingen (105).
 - M. L. Frhr. von Eberstein, in Berlin (302).
 - Dr. J. H. A. Ebrard, geistlicher Rath bei dem Consistor. zu Speier (331).
 - Dr. F. A. Eckstein, Condirector der Franke'schen Stiftungen u. Rector d. lat. Schule des Waisenhauses in Halle (196).
 - Baron von Eckstein in Paris (253).
 - Dr. Engelhardt, Prof. d. Theol. in Erlangen (329).
 - Hermann Engländer, Lehrer u. Erzieher in Wien (343).
 - Dr. F. von Erdmann, kais. russ. Staatsrath u. Schuldirector des Nowgorod'schen Gouvernements in Gross-Nowgorod (236).
 - Aug. Eschen, Cand. theol. in Hartwarden, Oldenburg (286).
 - Dr. H. von Ewald, Prof. d. Theol. in Göttingen (6).
 - Dr. Benjamin Feilbogen, Rabbinats-Candidat in Hollerschau (Mähren) (348).
 - Dr. H. L. Fleischer, Prof. d. morgenl. Spr. in Leipzig (1).
 - Dr. G. Flügel, Prof. emerit. in Meissen (10).
 - Dr. Z. Frankel, Oberrabbiner in Dresden (225).
 - Dr. G. W. Freytag, Prof. d. morgenl. Spr. in Bonn (42).

- Herr J. J. B. Gaal, Stud. litt. orient. auf der Akademie in Delft (314).
 - Dr. H. C. von der Gabelentz Exc., geh. Rath in Altenburg (5).
 - H. Gadow, Prediger in Trieglaff bei Greifenberg (267).
 Fürst Alexander Gagarin, in Odessa (277).
 Herr G. Geitlin, Prof. d. Exegese in Helsingfors (231).
 - Dr. J. Gildemeister, Prof. der morgenl. Spr. in Marburg (30).
 - A. Gladisch, Director der Realschule in Krotoschia (232).
 - W. Gliemann, Conrector am Gymnasium in Salzwedel (125).
 - Dr. J. Goldenthal, Prof. d. morgenl. Spr. in Wien (52).
 - Dr. R. A. Gosche, Custos der orient. Handschr. d. königl. Bibliothek in Berlin (184).
 - Dr. K. H. Graf, Prof. an d. Landesschule in Meissen (48).
 - Dr. B. K. Grossmann, Pfarrer in Püchau bei Leipzig (67).
 - Dr. C. L. Grotefend, Sub-Conrector des Gymnasiums in Hannover (219).
 - Dr. Jos. Gugenheimer, Kreisrabiner in Teschen (östr. Schlesien) (317).
 - Herm. Alfr. v. Gutschmid, Privatgelehrter in Dresden (367).
 - Dr. Th. Haarbrücker, Docent der morgenl. Spr. in Halle (49).
 - H. B. Hackett, Prof. d. Theol. in Newton Centre (Massach., U.-St.) (356).
 - Lic. Dr. Ge. L. Hahn, Docent d. Theol. in Breslau (280).
 - Freiherr J. von Hammer-Purgstall, k. k. österreich. wirkl. Hofrath in Wien (81).
 - Dr. D. Haueberg, Prof. d. morgenl. Spr. in München (77).
 - Dr. G. Ch. A. Harless, Präsident des evang. Oberconsistoriums und Reichsrath in München (241).
 - Dr. K. D. Hassler, Director des kön. Pensionats in Ulm (11).
 - Dr. M. Haug, Privatgelehrter in Tübingen (349).
 - Dr. J. A. A. Heiligstedt, Privatgelehrter in Halle (204).
 - Dr. K. F. Hermann, Prof. an d. Univ. in Göttingen (56).
 - Dr. G. F. Hertzberg, Docent an der Univ. zu Halle (359).
 - Dr. K. A. Hille, Hülfsarzt am königl. Krankenstift in Dresden (274).
 - Dr. F. Hitzig, Prof. d. Theol. in Zürich (15).
 - Dr. A. Hoefor, Prof. an d. Univ. in Greifswald (128).
 - Dr. A. G. Hoffmann, geh. Kirchenrath u. Prof. d. Theol. in Jena (71).
 - Dr. W. Hoffmann, Hofprediger u. Generalsuperintendent in Berlin (150).
 - Dr. J. Ch. K. Hofmann, Prof. d. Theol. in Erlangen (320).
 - Chr. A. Holmboe, Prof. d. morgenl. Spr. in Christiania (214).
 - A. Holtzmann, grossherzogl. hadischer Hofrath u. Prof. der ältern deutschen Sprache u. Literat. in Heidelberg (300).
 - Dr. H. Hupfeld, Prof. d. Theol. in Halle (64).
 - Dr. A. Jellinek, Prediger b. d. jüd. Gemeinde in Leipzig (57).
 - Dr. H. Jolowicz, Privatgelehrter zu Königsberg in Pr. (363).
 - Dr. B. Jülg, Prof. d. klassischen Philologie u. Litteratur und Director des philol. Seminars an d. Univ. in Krakau (149).
 - Dr. Th. W. J. Juynboll, Prof. d. morgenl. Spr. in Leyden (162).
 - Dr. Jos. Kaerle, Prof. d. arab., chald. u. syr. Sprachen u. d. alttestamentl. Exegese in Wien, fürstbischöfl. Consistorialrath von Brixen (341).
 - Dr. J. E. R. Käuffer, Landesconsist.-Rath u. Hofprediger in Dresden (87).
 - Dr. C. F. Keil, Prof. d. Exegese u. d. morgenl. Spr. in Dorpat (182).
 - Dr. H. Kellgren, Docent an d. Univ. in Helsingfors (151).
 - B. Kewall, Erzieher u. Sprachlehrer in Wien (252).
 - G. R. von Klot, Generalsuperintendent v. Livland, in Riga (134).
 - Dr. A. Knobel, Prof. d. Theol. in Giessen (33).
 - Dr. J. G. L. Kosegarten, Prof. d. Theol. u. d. morgenl. Spr. in Greifswald (43).
 - Alex. Freih. von Krafft-Krafftshagen, Lieut. in Sr. Maj. von Preussen Leibhusaren-Regim., auf Krafftshagen (Ostpr.) (373).
 - Dr. Ch. L. Krehl, Secretär an der öffentl. kön. Biblioth. in Dresden (164).

Herr Dr. Alfr. von Kremer, erster Dragoman des k. k. österreichischen Generalconsulats in Alexandrien (326).

- Dr. Abr. Kuennen, Prof. d. Theol. in Leyden (327).
- Dr. A. Kuhn, Gymnasial-Oberlehrer in Berlin (137).
- Dr. Jul. Landsberger, Rabbiner in Brieg (310).
- Dr. F. Larsow, Prof. an d. Gymnas. z. grauen Kloster in Berlin, d. Z. in London (159).
- Dr. Ch. Lassen, Prof. d. Sanskrit-Literatur in Bonn (97).
- Dr. John Lee, in Hartwell bei Aylesbury, England (248).
- Dr. H. Leo, Prof. d. Geschichte in Halle (72).
- Dr. C. R. Lepsius, Prof. an d. Univ. in Berlin (119).
- Dr. H. G. Lindgrén, Pfarrer in Tierp bei Upsala (301).
- Dr. J. Löbe, Pfarrer in Rasephas bei Altenburg (32).
- Dr. E. Lommatzsch, Prof. d. Theol. am Predigerseminar in Wittenberg (216).
- H. Lotze, Privatlehrer in Leipzig (304).
- Dr. G. Ch. F. Lücke, Abt v. Bursfelde, Consist. - u. Kirchenrath, Prof. d. Theol. in Göttingen (153).
- Philoxenus Luzzatto, Privatlehrer in Padua, d. Z. in Paris (340).
- Dr. E. I. Magnus, Lehrer des Hebräischen am königl. Friedrichs-Gymnas. in Breslau (209).
- Russell Martineau, B. A. Lond., Lehrer in Liverpool (365).
- Dr. B. H. Matthes, Agent d. Amsterd. Bibelgesellsch. in Macassar (270).
- Dr. A. F. Mehren, Lector der semit. Sprachen in Kopenhagen (240).
- Dr. H. Middeldorpf, Consist.-Rath u. Prof. d. Theol. in Breslau (37).
- Georg von Miltitz, herzogl. braunschweig. Kammerherr auf Sieben-eichen (313).
- Graf Miniscalchi, k. k. österreich. Kammerherr in Verona (259).
- Dr. J. H. Möller, herzogl. sächs. goth. Archivrath u. Bibliothekar in Gotha (190).
- Chr. Heinr. Monicke in Leipzig (376).
- Dr. F. C. Movers, Prof. d. kathol. Theol. in Breslau (38).
- J. Mühleisen, Missionar, in London (324).
- Dr. J. Müller, Prof. d. morgenl. Spr. in München (116).
- Dr. Jos. Müller, Amanuensis auf der k. k. Hofbibliothek in Wien (333).
- Freiherr Dr. J. W. von Müller, in Stuttgart (278).
- Dr. M. Müller, supplirender Prof. der deutschen u. griech. Litteratur am Gymnas. Porta nuova in Mailand (166).
- Th. Mündemann, Stud. theol., in Lüneburg (351).
- J. Muir, Civil Bengal Service in Bengalen (354).
- Dr. G. H. F. Nesselmann, Prof. an d. Univ. zu Königsberg in Pr. (374).
- Dr. K. F. Neumann, Prof. in München (7).
- Lic. Dr. W. Neumann, Prof. der alttestamentl. exeget. Theologie in der evangel.-theol. Facultät zu Breslau (309).
- Dr. John Nicholson in Penrith (England) (360).
- Dr. Ch. W. Niedner, Prof. d. Theol., in Wittenberg (98).
- Dr. G. F. Oehler, Prof. d. Theol. u. Ephorus am evangel. Seminar in Tübingen (227).
- Dr. J. Olshausen, Oberbibliothekar u. Prof. d. orient. Sprachen an d. Univ. in Königsberg (3).
- Dr. Ernst Oslander, in Göttingen, Würtemb., d. Z. in Oxford (347).
- H. Parrat, vormaliger Professor zu Bruntrut, Mitglied des Regierungsraths in Bern (336).
- Dr. G. Parthey, Buchhändler in Berlin (51).
- W. Pertsch, Stud. phil. in Berlin (328).
- Dr. J. H. Petermann, Prof. an d. Univ. in Berlin, d. Z. auf einer Reise in Syrien (95).
- Dr. A. Peters, Prof. an der Landesschule in Meissen (144).
- Dr. Jul. Pfeiffer auf Burkersdorf bei Herrnhut (370).

- Herr S. Pinsker, Oberlehrer an d. israel. Schule in Odessa (246).
- Dr. G. O. Piper, Privatgelehrter in Bernburg (208).
 - Dr. Sal. Poper, Pred. d. jüd. Gemeinde in Strassburg (Preussen) (299).
 - Dr. Mor. Poppelauer, Erzieher in Frankf. a. M. (332).
 - Dr. A. F. Pott, Prof. d. allgem. Sprachwissenschaft in Halle (4).
 - Graf A. von Pourtalès, in Berlin (138).
 - George W. Pratt, in New York (273).
 - Theod. Preston, A. M., Fellow am Trinity-College in Cambridge (319).
 - Christ. Andr. Ralfs, Stud. orient. in Leipzig (344).
 - Dr. G. M. Redlob, Prof. d. bibl. Philologie an d. akadem. Gymnasium in Hamburg (60).
 - Isaac Reggio, Prof. u. Rabbiner in Görz (338).
 - Dr. J. G. Reiche, Consist.-Rath u. Prof. d. Theol. in Göttingen (154).
 - Dr. E. Reuss, Prof. d. Theol. in Strassburg (21).
 - Xaver Richter, Priester in München (250).
 - Dr. C. Ritter, Prof. an d. Univ. u. d. allgem. Kriegsschule in Berlin (46).
 - Dr. E. Rödiger, Prof. d. morgenl. Spr. in Halle (2).
 - Comthur de' Rossi Exc., Oberhofmeister I. K. H. der Prinzessin Luise von Sachsen, in Rom (191).
 - Dr. R. Rost, Lehrer an der Akademie in Canterbury (152).
 - Dr. R. Roth, Prof. an d. Univ. in Tübingen (26).
 - Dr. F. Rückert, geh. Reg.-Rath, in Neuss bei Coburg (127).
 - A. F. von Schack, grossherzogl. mecklenburg-schwerin. Legationsrath u. Kammerherr, auf Brüsewitz bei Schwerin (322).
 - Ritter Ignaz von Schaffer, Canzler des k. k. österr. Generalconsulats in Aegypten (372).
 - Ant. Schiefner, Adjunct bei d. kais. russ. Akad. der Wiss. und Conservator an der Biblioth. der Akad. in St. Petersburg (287).
 - Dr. G. T. Schindler, Prälat in Krakau (91).
 - O. M. Freiherr von Schlecht-Weschard, Secrétaire Interprète bei d. k. k. österreich. Internuntiat in Constantinopel (272).
 - Dr. A. A. E. Schleiermacher, geh. Rath in Darmstadt (8).
 - Lic. Constantin Schlottmann, kön. preuss. Gesandtschaftsprediger in Constantinopel (346).
 - Dr. Ch. Th. Schmidel, Guts- u. Gerichtsherr auf Zehmen u. Rützschwitz bei Leipzig (176).
 - G. H. Schmidt, Kaufmann u. königl. dänischer Generalconsul in Leipzig (298).
 - Dr. W. Schmidhammer, Lic. d. Theol., Prädicant u. Lehrer in Alsleben a. d. Saale (224).
 - Dr. C. W. M. Schmidtmüller, pens. Militärarzt 1. Classe der k. niederl. Armee, in Erlangen (330).
 - Dr. A. Schmölders, Prof. an d. Univ. in Breslau (39).
 - Erich von Schönberg auf Herzogswalde, Kgr. Sachsen, d. Z. auf einer Reise in Indien (289).
 - A. Schönborn, Prof. am Gymnasium in Posen (143).
 - Dr. Fr. Schröding, Gymnasiallehrer in Wismar (306).
 - Dr. G. Schueler, Bergrath u. Prof. an d. Univ. in Jena (337).
 - Dr. Leo Schwabacher, Rabbiner in Schwerin a. d. W. (337).
 - Friedr. Schwarzlose, Stud. theol. in Leipzig (335).
 - Dr. G. Schwetschke, in Halle (73).
 - Dr. F. Romeo Seligmann, Docent d. Gesch. d. Medicin in Hamburg (337).
 - Dr. H. Sengelmann, Pfarrer in Moorfleth bei Hamburg (337).
 - Dr. Leo Silberstein, Oberlehrer an der israelit. Sch. in Frankfurt a. M. (368).
 - Dr. J. G. Sommer, Prof. d. Theol. in Königsberg (393).
 - Dr. Soret, Geh. Legationsrath und Comthur in Genf (35).
 - Dr. F. Spiegel, Prof. d. morgenl. Spr. in Erlangen (50).

- Herr William Spettiswoode, M. A., in London (369).
- Dr. D. Stadthagen, Oberrabbiner in Dessau (198).
 - Dr. J. J. Stühelin, Prof. d. Theol. in Basel (14).
 - Dr. C. Steinhart, Prof. in Schulpforta (221).
 - Dr. M. Steinschneider, Lehrer in Berlin (175).
 - Dr. A. F. Stenzler, Prof. an d. Univ. in Breslau (41).
 - Dr. Lud. Stephani, kais. russ. Hofrath u. ordentl. Akademiker in St. Petersburg (63).
 - Dr. J. G. Stickel, Prof. d. morgenl. Spr. in Jena (44).
 - G. Stier, Adjunct am Gymnasium zu Wittenberg (364).
 - Lic. F. A. Strauss, Docent der Theol. u. Divisionspred. in Berlin (295).
 - C. Ch. Tauchnitz, Buchdruckereibes. u. Buchhändler in Leipzig (238).
 - Dr. F. A. G. Theluck, Consistorialrath, Prof. d. Theol. u. Universitätsprediger in Halle (281).
 - W. Tiesenhausen, Cand. d. morgenl. Spr. in St. Petersburg (262).
 - Dr. C. Tischendorf, Prof. d. Theol. in Leipzig (68).
 - Nik. von Tornauw Exc., kais. russ. wirkl. Staatsrath und Oberprocurator im dirigirenden Senat zu St. Petersburg (215).
 - Dr. C. J. Tornberg, Prof. d. morgenl. Spr. in Lund (79).
 - Dr. F. Tsch, Prof. d. Theol. in Leipzig (36).
 - Dr. P. M. Tzschirner, Privatgelehrter in Leipzig (282).
 - Dr. C. W. F. Uhde, Prof. d. Chirurgie u. Arzt in Braunschweig (291).
 - Dr. F. Uhlemann, Prof. an d. Univ. u. am Friedrich-Wilhelms-Gymnas in Berlin (172).
 - Dr. Max. A. Uhlemann, Privatgelehrter in Berlin (301).
 - Dr. F. W. C. Umbreit, geh. Kirchenrath u. Prof. d. Theol. in Heidelberg (27).
 - J. J. Ph. Valetton, Prof. d. morgenl. Spr. in Göttingen (130).
 - J. C. W. Vatke, Prof. an d. Univ. in Berlin (173).
 - W. Vogel, Buchdruckereibesitzer und Buchhändler in Leipzig, d. Z. in Göttingen (213).
 - Dr. Marinus Ant. Gysb. Vorstman, Prediger in Gouda (345).
 - G. Vortmann, General-Secretär der Azienda assicuratrice in Trient (243).
 - Dr. J. E. Wappäus, Prof. an d. Univ. in Göttingen (104).
 - Dr. A. Weber, Docent an d. Univ. in Berlin (193).
 - Dr. G. Weil, Prof. u. Bibliothekar bei d. Univ. in Heidelberg (28).
 - Duncan H. Weiss, Professor zu Glasgow (375).
 - Dr. W. Wessely, Prof. des österreich. Strafrechts in Prag (163).
 - Dr. J. G. Wetzstein, kön. preuss. Consul in Damaskus (47).
 - Dr. C. Wex, Gymnasialdirector in Schwerin (305).
 - W. D. Whitney aus Northampton (Massach., U. St.) (366).
 - Lic. Dr. Joh. Wichelhaus, Docent an d. Univ. in Halle (311).
 - Dr. R. Wieseler, Prof. d. Theol. in Kiel (106).
 - Dr. Windischmann, Domkapitular in München (53).
 - Dr. Franz Woepeke in Paris (352).
 - Dr. M. Wolff, Prediger b. d. jüd. Gemeinde in Culm, Reg.-Bezirk Marienwerder (263).
 - Dr. Ph. Wolff, Stadtpfarrer in Rottweil (29).
 - Dr. Wilh. Wolterstorff, Gymnasiallehrer in Halberstadt (358).
 - William Wright, Privatgelehrter in St. Andrews, Schottland, d. Z. in Oxford (284).
 - Dr. H. F. Wüstenfeld, Prof. an d. Univ. in Göttingen (13).
 - Dr. H. Wuttke, Prof. d. histor. Hilfswissenschaften in Leipzig (11).
 - Dr. E. A. Zehme, Inspector an der kön. Ritterakademie in Liegnitz (269).
 - Dr. J. Th. Zenker, Privatgelehrter in Leipzig (59).
 - P. Pius Zingler, Director am Gymnas. in Meran (271).
 - Dr. L. Zunz, Seminardirector in Berlin (70).

In die Stellung eines ordentlichen Mitgliedes ist eingetreten:

Die Bibliothek der Ostindischen Missions-Anstalt in Halle (207).

Verzeichniss
der gelehrten Körperschaften und Institute, die mit der
D. M. G. in Schriftenaustausch stehen.

1. Die Gesellschaft der Wissenschaften in Batavia.
2. Die Gesellschaft der Wissenschaften in Beirut.
3. Die Kön. Akademie der Wissenschaften in Berlin.
4. Die Royal Asiatic Branch Society in Bombay.
5. Die Asiatic Society of Bengal in Calcutta.
6. Die Kön. Societät der Wissenschaften in Göttingen.
7. Der historische Verein für Steiermark in Gratz.
8. Das Curatorium der Universität in Leyden.
9. Die R. Asiatic Society for Great Britain and Ireland in London.
10. Die Syro-Egyptian Society in London.
11. Die R. Geographical Society in London.
12. Die Library of the East India Company in London.
13. Die Redaction des Journal of Sacred Literature (Hr. J. Kitter) in London.
14. Die Kön. Akademie der Wissenschaften in München.
15. Die American Oriental Society in New-Haven.
16. Die Société Asiatique in Paris.
17. Die Société Orientale de France in Paris.
18. Die Société de Géographie in Paris.
19. Die Kais. Akademie der Wissenschaften in St. Petersburg.
20. Die Société d'Archéologie et de Numismatique in St. Petersburg.
21. Die Redaction des Journal of the Indian Archipelago (Herr J. R. Logan)
in Singapore.
22. Die Smithsonian Institution in Washington.
23. Die Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien.
24. Die Mechitharisten-Congregation in Wien.

A n h a n g.

Durch die gütige Mittheilung eines Freundes erhalte ich zwei Nummern des North-China Herald vom 21. und 28. Mai d. J. In diesen findet sich eine Reihe authentischer Documente, welche ein helles Licht auf die innern Trübsalssphären des jetzt in China herrschenden Aufruhrs werfen, und deren Mittheilung jedem, der die Entwicklung des Orients aufmerksam verfolgt, von hohem Interesse sein wird. Der englische Uebersetzer dieser Schriftstücke, *W. H. M.*, ist wohl Herr *W. H. Medhurst*, einer der gelehrtesten Kenner des Chinesischen; man kann sich daher auf ihre Treue und Genauigkeit verlassen.

Brockhaus.

Pamphlets published by the insurgents.

(The North-China Herald, May 21.)

The Trimetrical Classic¹).

The great God
Made heaven and earth;
Both land and sea,
And all things therein.
In six days,
He made the whole:
Man the lord of all,
Was endowed with glory and honour.
Every seventh day worship,
In acknowledgment of heaven's favour:
Let all under heaven
Keep their hearts in reverence.
It is said that in former times
A foreign nation was commanded
To honour God;
The nation's name was Israel.
Their twelve tribes
Removed into Egypt;
Where God favoured them,
And their posterity increased.
Then a king arose,
Into whose heart the devil entered;
He envied their prosperity,

And inflicted pain and misery.
Ordering the daughters to be preserved
But not allowing the sons to live:
Their bondage was severe,
And very difficult to bear.
The great God
Viewed them with pity,
And commanded Moses
To return to his family.
He commanded Aaron
To go and meet Moses:
When both addressed the king.
And wrought divers miracles.
The king hardened his heart,
And would not let them go:
Wherefore God was angry
And sent lice and locusts.
He also sent flies,
Together with frogs,
Which entered their palaces.
And crept into their ovens.
When the king still refused,
The river was turned to blood;

1) Each line containing three words, and each verse four lines.

And the water became bitter
 Throughout all Egypt.
 God sent boils and blains,
 With pestilence and murrain;
 He also sent hail,
 Which was very grievous.
 The king still refusing,
 He slew their first-born;
 When the king of Egypt
 Had no resource;
 But let them go
 Out of his land.
 The great God
 Upheld and sustained them,
 By day in a cloud,
 By night in a pillar of fire.
 The great God
 Himself saved them.
 The king hardened his heart,
 And led the armies in pursuit:
 But God was angry,
 And displayed his majesty.
 Arrived at the red sea,
 The waters were spread abroad:
 The people of Israel
 Were very much afraid.
 The pursuers overtook them,
 But God stayed their course;
 He himself fought for them,
 And the people had no trouble.
 He caused the red sea
 With its waters to divide;
 To stand up as a wall,
 That they might pass between.
 The people of Israel
 Marched with a steady step,
 As though on dry ground,
 And thus saved their lives.
 The pursuers attempting to cross,
 Their wheels were taken off;
 When the waters closed upon them,
 And they were all drowned.
 The great God
 Displayed his power,
 And the people of Israel
 Were all preserved.
 When they came to the desert,

They had nothing to eat;
 But the great God
 Bade them not be afraid.
 He sent down manna,
 For each man a pint;
 It was as sweet as honey,
 And satisfied their appetites.
 The people lasted much,
 And wished to eat flesh,
 When quails were sent,
 By the million of bushels.
 At the mount Sinai,
 Miracles were displayed;
 And Moses was commanded
 To make tables of stone.
 The great God
 Gave his celestial commands,
 Amounting to ten precepts,
 The breach of which would not be
 forgiven.
 He himself wrote them,
 And gave them to Moses:
 The celestial law
 Cannot be altered.
 In after ages,
 It was sometimes disobeyed,
 Through the devil's temptations,
 When men fell into misery.
 But the great God,
 Out of pity to mankind,
 Sent his first-born Son
 To come down into the world.
 His name is Jesus,
 The Lord and Saviour of men,
 Who redeems them from sin,
 By the endurance of extreme misery.
 Upon the cross,
 They nailed his body;
 Where he shed his precious blood,
 To save all mankind.
 Three days after his death,
 He rose from the dead:
 And during forty days,
 He discoursed on heavenly things.
 When he was about to ascend,
 He commanded his disciples
 To communicate his Gospel.

And proclaim his revealed will.
 Those who believe will be saved,
 And ascend up to heaven;
 But those who do not believe,
 Will be the first to be condemned.
 Throughout the whole world,
 There is only one God (Shang-te);
 The great Lord and Ruler,
 Without a second.
 The Chinese in early ages,
 Were regarded by God;
 Together with foreign states
 They walked in one way.
 From the time of Pwan-koo, ¹⁾
 Down to the three dynasties, ²⁾
 They honoured God,
 As history records.
 T'hang of the Shang dynasty, ³⁾
 And Wan of the Chow, ⁴⁾
 Honoured God
 With the intensest feeling.
 The inscription on T'hang's bathing-tub
 Inculcated daily renovation of mind;
 And God commanded him,
 To assume the government of the
 empire.
 Wan was very respectful,
 And intelligently served God;

So that the people who submitted to
 him,
 Were two out of every three.
 When Tsin obtained the empire, ⁵⁾
 He was infatuated with the genii; ⁶⁾
 And the nation has been deluded by
 the devil,
 For the last two thousand years.
 Seuen ⁷⁾ and Woo, ⁸⁾ of the Han dy-
 nasty,
 Both followed this bad example;
 So that the mad rebellion increased,
 In imitation of Tsin's mis-rule.
 When Woo arrived at old age,
 He repented of his folly,
 And lamented that from his youth up,
 He had always followed the wrong
 road. ⁹⁾
 Ming, ¹⁰⁾ of the Han dynasty,
 Welcomed the institutions of Buddha,
 And set up temples and monasteries,
 To the great injury of the country.
 But Hwuy, of the Sung dynasty,
 Was still more mad and infatuated,
 For he changed the name of Shang-
 te (God)
 Into that of Yuh-hwang (the pearly
 emperor). ¹¹⁾

1) The first man spoken of by the Chinese.

2) This period closed B. C. 220.

4) B. C. 1121.

3) B. C. 1765.

5) B. C. 220.

6) History says, that in the time of Tsin-che-hwang, (the emperor who burnt the books,) one Tsen-she requested that he might be allowed, with a number of virgins and youths, to go down into the sea, to the hill of the three spirits, in order to obtain the elixir of immortality from the genii: when the emperor sent Tsen-she, with several thousand virgins and youths, to go in search of the place in question. They returned saying, that though they saw it at a distance, they could not get there.

7) B. C. 72

8) A. D. 25.

9) History records, that when Woo had been 31 years on the throne, two years before his death, he said, My conduct, since I ascended the throne, has been perverse and wicked, causing much misery to the empire, to regret which is now unavailing. From henceforth, however, whatever distresses the people or wastes property throughout the empire must be set aside. One of his ministers said, according to the conjurers, the genii are very numerous, but they have never done us any good, let them be abolished. The emperor approved of the suggestion, and discarded all conjurers, with those that had familiar spirits.

10) A. D. 58.

11) The Chinese history of the period in question says, that the Emperor Hwuy (A. D. 1107) having obtained a pearly book, and a precious gem, went

But the great God
Is the supreme Lord
Over all the world,
The great Father in heaven.
His name is most honourable,
To be handed down through distant
ages:

Who was this Hway,
That he dared to alter it?
It was meet that this same Hway
Should be taken by the Tartars;
And together with his son
Perish in the northern desert.
From Hway, of the Sang dynasty,
Up to the present day,
For these seven hundred years,
Men have sunk deeper and deeper in
error.

With the doctrine of God
They have not been acquainted;
While the king of Hades
Has deluded them to the utmost.
The great God displays ¹⁾
Liberality deep as the sea;
But the devil has injured man,
In a most outrageous manner.
God is therefore displeased,
And has sent his Son, ²⁾
With orders to come down into the
world,
Having first studied the classics.
In the Ting-yew year (1837)
He was received up into heaven,
Where the affairs of heaven

Were clearly pointed out to him.
The great God
Personally instructed him,
Gave him odes and documents,
And communicated to him the true
doctrine.

God also gave him a seal,
And conferred upon him a sword,
Connected with authority,
And majesty irresistible.
He bade him, together with the elder
brother,

Namely Jesus,
To drive away impish fiends,
With the co-operation of angels.
There was one who looked on with
envy,

Namely the king of Hades;
Who displayed much malignity,
And acted like a devilish serpent.

But the great God,
With a high hand,
Instructed his Son, ³⁾
To subdue this fiend;
And having conquered him,
To show him no favour.

And in spite of his envious eye,
He damped all his courage.
Having overcome the fiend,

He returned to heaven,
Where the great God
Gave him great authority.
The celestial mother was kind, ⁴⁾
And exceedingly gracious,

to the palace of perfect pureness and harmony, where he saluted the pearly emperor with an honourable title, as follows: — „The great Supreme, the origin of heaven, the holder of charms, the controller of the seasons, the possessor of all that is divine, and the embodiment of all that is true, the pearly emperor Shang-te (God) of the august heavens.“ He also commanded that in every favourable spot, that penetrated the sky, they should erect temples and monasteries, and form holy images.

1) From this part of the book the reference appears to be to the leader of the insurrection.

2) By God's Son is here meant Hung-sew-tseun, the leader of the insurrection.

3) By the Son is meant the leader of the insurrection.

4) By the celestial mother seems intended the mother of Jesus.

Beautiful and noble in the extreme,
Far beyond all compare.
The celestial elder brother's wife ¹⁾
Was virtuous, and very considerate.
Constantly exhorting the elder brother,
To do things deliberately.

The great God,
Out of love to mankind,
Again commissioned his Son, ²⁾
To come down into the world;
And when he sent him down,
He charged him not to be afraid.
I am with you, said he,
To superintend every thing.
In the Mow-shin year (1848)
The Son ²⁾ was troubled and distressed,
When the great God
Appeared on his behalf.
Bringing Jesus with him,
They both came down into the world;
Where he instructed his Son ²⁾
How to sustain the weight of govern-
ment.

God has set up his Son
To endure for ever,
To defeat corrupt machinations,
And to display majesty and authority.
Also to judge the world,
To divide the righteous from the
wicked;

And consign them to the misery of hell,
Or bestow on them the joys of heaven.
Heaven manages every thing,
Heaven sustains the whole:
Let all beneath the sky
Come and acknowledge the new
monarch.

Little children,
Worship God,
Keep his commandments,
And do not disobey.
Let your minds be refined,
And be not depraved;

The great God
Constantly surveys you.
You must refine yourselves well,
And not be depraved.
Vice willingly practiced
Is the first step to misery.
To ensure a good end,
You must make a good beginning;
An error of a hair's breath,
May lead to a discrepancy of 1,000 le.
Be careful about little things,
And watch the minute springs of action;
The great God
Is not to be deceived.
Little children
Arouse your energies,
The laws of high heaven
Admit not of infraction.
Upon the good blessings descend.
And miseries on the wicked;
Those who obey heaven are preserved.
And those who disobey perish.
The great God
Is a spiritual Father;
All things whatever
Depend on him.
The great God
Is the Father of our spirits;
Those who devoutly serve him
Will obtain blessings.
Those who obey the fathers of their
flesh
Will enjoy longevity;
Those who requite their parents
Will certainly obtain happiness.
Do not practice lewdness,
Nor any uncleanness;
Do not tell lies;
Do not kill and slay;
Do not steal;
Do not covet;
The great God
Will strictly carry out his laws.

1) By the elder brother's wife, judging from the context, is meant the wife of Jesus.

2) By the Son is meant the leader of the insurrection.

Those who obey heaven's commands
Will enjoy celestial happiness;
Those who are grateful for divine
favour, .
Will receive divine support.
Heaven blesses the good,
And curses the bad;
Little children
Maintain correct conduct.
The correct are men,
The corrupt are imps.

Little children,
Seek to avoid disgrace.
God loves the upright,
And he hates the vicious:
Little children
Be careful to avoid error.
The great God
Sees every thing.
If you wish to enjoy happiness,
Refine and correct yourselves.

Ode for youth. ¹⁾

On the worship of God.

Let the true Spirit, the great God,
Be honoured and adored by all nations;
Let all the inhabitants of the world
Unite in his worship, morning and evening.
Above and below, look where you may,
All things are imbued with the Divine favour.
At the beginning, in six days,
All things were created, perfect and complete.
Whether circumcised or uncircumcised,
Who is not produced by God?
Reverently praise the divine favour,
And you will obtain eternal glory.

On reverence for Jesus.

Jesus, his first-born Son,
Was in former times sent by God;
He willingly gave his life to redeem us from sin,
Of a truth his merits are preëminent.
His cross was hard to bear,
The sorrowing clouds obscured the sun;
The adorable Son, the honoured of heaven,
Died for you the children of men.
After his resurrection he ascended to heaven,
Resplendent in glory, he wields authority supreme,
In him we know that we may trust,
To secure salvation and ascend to heaven.

On the honour due to parents.

As grain is stored against a day of need,
So men bring up children to tend their old age.

1) Each line containing five words, and each verse four lines.

A filial son begets filial children,
 The recompence here is truly wonderful.
 Do you ask how this our body
 Is to attain to length of years?
 Keep the fifth command, we say,
 And honour and emolument will descend upon you.

On the court.

The imperial court is an awe-inspiring spot,
 Let those about it dread celestial majesty;
 Life and death emanate from Heaven's son,
 Let every officer avoid disobedience.

On the duties of the sovereign.

When one man presides over the government,
 All nations become settled and tranquillized:
 When the sovereign grasps the sceptre of power,
 Calumny and corruption sink and disappear.

On the duties of ministers.

When the prince is upright, ministers are true,
 When the sovereign is intelligent, ministers will be honest:
 E and Chow are models worthy of imitation,
 They acted uprightly and aided the government.

On the duties of families.

The members of one family being intimately related,
 They should live in joy and harmony.
 When the feeling of concord unites the whole,
 Blessings will descend upon them from above.

On the duties of a father.

When the main beam is straight, the joists will be regular,
 When a father is strict, his duty will be fulfilled;
 Let him not provoke his children to wrath,
 And a delightful harmony will pervade the dwelling.

On the duties of a mother.

Ye mothers beware of partiality,
 But tenderly instruct your children in virtue;
 When you are a fit example to your daughters,
 The happy feeling will reach to the clouds.

On the duties of sons.

Sons be patterned to your wives,
 Consider obedience to parents the chief duty;
 Do not listen to the tattle of women,
 And you will not be estranged from your own flesh.

On the duties of daughters-in-law.

Ye that are espoused into other families,
 Be gentle and yielding, and your duty is fulfilled.
 Do not quarrel with your sisters-in-law,
 And thereby vex the old father and mother.

On the duties of elder brothers.

Elder brothers! instruct your juniors,
Remember well your common parentage,
Should they commit a trifling fault,
Bear with it and treat them indulgently.

On the duties of younger brothers.

Disparity in years is ordered by Heaven,
Duty to seniors consists in respect;
When younger brothers obey Heaven's dictates,
Happiness and honour will be their portion.

On the duties of elder sisters.

Elder sisters instruct your younger sisters,
Study improvement and fit yourselves for heaven;
Should you occasionally visit your former homes,
Get the little ones around you and tell them what is right.

On the duties of younger sisters.

Girls obey your elder brothers and sisters,
Be obliging and avoid arrogance,
Carefully give yourselves to self-improvement,
And mind and keep the ten commandments.

On the duties of husbands.

Unbending firmness is natural to the man,
Love for a wife should be qualified by prudence.
And should the lioness roar
Let not terror fill the mind.

On the duties of wives.

Women be obedient to your three male relatives,
And do not disobey your lords:
When hens crow in the morning,
Sorrow may be expected in the family.

On the duties of elder brothers' wives.

What is the duty of an elder brother's wife?
And what her most appropriate deportment?
Let her cheerfully harmonize with younger brothers' wives,
And she will never do amiss.

On the duties of younger brothers' wives.

Younger brothers' wives should respect their elder brothers' wives,
In humility honouring their elder brothers;
In all things yielding to their senior sisters-in-law,
Which will result in harmony superior to music.

On the duties of the male sex.

Let every man have his own partner,
And maintain the duties of the human relations,
Firm and unbending his duties lie from home,
But he should avoid such things as cause suspicion.

On the duties of the female sex.

The duty of woman is to maintain chastity,
 She should shun proximity to the other sex,
 Sober and decorous she should keep at home,
 Thus she can secure happiness and felicity.

On contracting marriages.

Marriages are the result of some relation in a former state,
 The disposal of which rests with Heaven;
 When contracted, affection should flow in a continued stream.
 And the association should be uninterrupted.

On managing the heart.

For the purpose of controlling the whole body,
 God has given to man an intelligent mind,
 When the heart is correct it becomes the true regulator,
 To which the senses and members are all obedient.

On managing the eyes.

The various corruptions first delude the eye,
 But if the eye be correct all evil will be avoided;
 Let the pupil of the eye be sternly fixed,
 And the light of the body will shine up to heaven.

On managing the ear.

Whatever sounds assail my ear,
 Let me listen to all in silence,
 Deaf to the entrance of evil,
 Pervious to good, in order to be eminently intelligent.

On managing the mouth.

The tongue is a prolific source of strife,
 And a multitude of words leads to mischief,
 Let me not be defiled by lying and corrupt discourse,
 Careful and cautious, let reason be my guide.

On managing the hand.

To cut off the hand whereby we are dragged to evil,
 Appears a determination worthy of high praise.
 The duty of the hand is to manifest respect,
 But for improper objects move not a finger.

On managing the feet.

Let the feet walk in the path of rectitude,
 And ever follow it, without treading awry;
 For the countless bye-paths of life
 Lead only to mischief in the end.

The way to get to heaven.

Honour and disgrace come from a man's self,
 But men should exert themselves
 To keep the ten commandments,
 And they will enjoy bliss in heaven.

W. H. M.

The book of celestial decrees and declarations of the imperial will.

*Published in the second year of the T'hai-ping dynasty, denominated
Jin-tse, or 1852.*

(The North-China Herald, May 28.)

The proclamation of the celestial king is to the following effect:

In the 2d month (April) of the Mow-shin year (1848) our heavenly Father, the great God and Supreme Lord, came down into the world, and displayed innumerable miracles and powers, accompanied by evident proofs, which are contained in the Book of Proclamations. In the 9th month (October) of the same year, our celestial elder Brother, the Saviour Jesus, came down into the world, and also displayed innumerable miracles and powers, accompanied by evident proofs, which are contained in the Book of Proclamations. Now lest any individual of our whole host, whether great or small, male or female, soldier or officer, should not have a perfect knowledge of the holy will and commands of our heavenly Father, and a perfect knowledge of the holy will and commands of our celestial elder Brother, and thus unwittingly offend against the celestial commands and decrees, therefore we have especially examined the various proclamations containing the most important of the sacred decrees and commands of our heavenly Father, and celestial elder Brother, and having classified them, we have published them in the form of a book, in order that our whole host may diligently read and remember them, and thus avoid offending against the celestial decrees, and do that which is pleasing to our heavenly Father and celestial elder Brother. There are annexed to the same some of our royal proclamations, with the view of making you acquainted with the laws, and causing you to live in dread of them. — *Respect this.*

On the 16th day of the 3d moon (21st of April), of the Ke-yew year (1849), in the district city of Kwei (in Kwang-se), our heavenly Father, the great God and supreme Lord, said, „on the summit of Kaou-lau hill, exactly in the form of a cross, there is a pencil; pray, (and you will get a reponse. 1)“

On the 14th day of the 3d moon (19th April), of the Sin-k'hai year (1851), in the village of Tung-heang, (in the district of Woo-seuen), the heavenly Father addressed the multitude saying: Oh my children! do you know your heavenly Father and your celestial elder Brother? To which they all replied: We know our heavenly Father and celestial elder Brother. The heavenly Father then said: Do you know your lord, and truly? 2) To which they all replied: We know our lord right well. The heavenly Father said: I have sent your lord down into the world, to become the celestial king: every word he utters is a celestial command; you must be obedient; you must truly assist your lord, and regard your king; you must not dare to act dis-

1) This passage is very difficult of comprehension; it probably refers to a suspended pencil, balanced by a cross-bar, which, agitated by the wind, described certain characters, by means of which the insurrectionists were accustomed to divine. See Morrison's Dictionary, Part I. Vol. I. p. 40.

2) The „lord“ here refers to the chief of the insurrection.

orderly, nor to be disrespectful. If you do not regard your lord and king, every one of you will be involved in difficulty.

On the 18th day of the 3d moon (April 23d), of the Sin-k'hae year (1851), in the village of Tung-heang, (in the district of Woo-seuen), the celestial elder Brother, the Saviour Jesus, addressed the multitude, saying: Oh my younger brethren! you must keep the celestial commands, and obey the orders that are given you, and be at peace among yourselves: if a superior is in the wrong, and an inferior somewhat in the right; or if an inferior is in the wrong, and a superior somewhat in the right, do not, on account of a single expression, record the matter in a book, and contract feuds and enmities. You ought to cultivate what is good, and purify your conduct: you should not go into the villages, to seize people's goods. When you go into the ranks to fight, you must not retreat. When you have money, you must make it public, and not consider it as belonging to one or another. You must, with united heart and strength, together conquer the hills and rivers. You should find out the way to heaven, and walk in it; although at present the work be toilsome and distressing, yet by and bye you will be promoted to high offices. If, after having been instructed, any of you should still break Heaven's commands, and slight the orders given you, or disobey your officers, or retreat when you are led into battle, do not be surprised if I, your exalted elder Brother, issue orders to have you put to death.

On the 13th day of the seventh month (August 18th), of the Sin-k'hae year (1851), at the village of Muh, Jesus, the celestial elder Brother, scolded the people very much for having secreted things to themselves, and for not having devoted them to the public good, in order to shew fidelity to the cause.

The same evening, about ten o'clock, at the red thorn hill, in the tea district, our heavenly Father, the great God and supreme Lord, said: — I, your heavenly Father, for several years past, have come down among you. Your celestial elder Brother has come down to protect you, and zealously gone out before you.

Jesus, your Saviour,

Continues to exert himself in leading you on, just as before

I, your heavenly Father, will be your Lord all your lives long.

Why do you not then be faithful, and why neglect to improve yourselves?

Many of you have grievously disobeyed orders,

And because I have not pointed you out, your boldness has risen up to heaven.

The great God also said: —

When you try to deceive Heaven, do not think that Heaven does not know it;

The indulgence of Heaven is vast as the sea, and yet not slow (to punish).

I perceive that there is among you a slight want of courage;

How long will you refuse to act as faithful servants?

You intended in the dead of the night to follow the dark road,

And ere morning dawned you had to complain of being caught by the devil's delusions;

Now then all of you follow the right way in defence of your king,

And truly believe your heavenly Father, without harbouring suspicions.

The great God also said: —

Now I, your heavenly Father, have personally come down into the world, to lead on you my little ones; I see that some of you are disobedient to the heavenly commands, and every time you engage in any affair you do not act in unison. Think now whose rice you are eating and in what work you are engaged. When you are sent to kill the imps (your enemies), why are you not more united, why do you not exert your strength, and press forward together in battle? I, your heavenly Father, tell you plainly, from this time forth, that in killing the imps (your enemies), if any one of you in the least degree refuse to go forth, or in the least degree venture into battle, you may be sure that Heaven knows it, for you yourselves know all about it. Consider well, that I, your heavenly Father, am mighty, and require all you little ones to obey orders: if you again disobey, do not be surprised (if I punish you). Every one of you must be true-hearted and courageous, in doing the work of Heaven.

The next day (August 19th) early in the morning, the great God said: —
On whose account has your heavenly Father come down into the world?
On whose account has Jesus laid down his life?

Heaven has sent down your king, to be a true sovereign,
Why are you troubled, and why is your courage fled?

The great God said: —

O my little ones, you know now that your elder Brother has suffered misery,
Why then do you not boldly venture into battle and return victorious?
The determined man regards Heaven, and faithfully serves his country;
How is it that in going out to fight you are thus disturbed?

The great God further said: —

From of old life and death have been decreed by Heaven;
How can one succeed in any thing by depending on himself?
The soul is originally bestowed on you by your heavenly Father;
Now if you do not arouse, what sort of people can you account yourselves?

On the 26th day of the 7th moon (August 31st), of the Sin-k'hae year (1851), at night, in the village of Muh, the heavenly Father, the Great God and supreme Lord, put to death Hwang-e-chin, and said: —

Hwang-e-chin has twice disobeyed commands,
From the cloudy heavens to the snowy earth his fault cannot be excused:
He boldly attempted to deceive Heaven, and had no faith.
In the time of battle he twice caused our heroes to retire.

The true Spirit (God) created the land and sea;
If you do not believe in your ghostly Father what merit have you?

O all ye little ones, obey Heaven's commands;
If you disobey, like E-chin, your crimes will never be forgiven.

On the 20th day of the 10th month (December 26th), of the Sin-k'hae year (1851), at the city of Yung-gnan, Jesus, the celestial elder Brother, said: If a man wishes to become a hero, he must not be at his ease, he that is at his ease cannot be a hero: the more you endure sufferings, the greater will be your dignity; but you need not be alarmed, for if those impish fiends (the enemy) were able of a sudden to fly, or to change their form, they never could escape the hand of my heavenly Father, or the hand of me your celestial elder Brother.

On the 3d day of the 12th month, of the Sin-k'hae year (January 8th, 1852), at the city of Yung-guan, the heavenly Father, the great God and supreme Lord said: —

O all ye little ones from every region, who have left your houses,
And your native villages, with a determination to become faithful followers:
Formerly you did not diligently serve your king with tiger-like valour.
But now you know that you have a lord, and you may become heroes.
If you do not believe that in the hills the pure and noble dwells,
Just think that your ghostly Father hast set up your true lord; ¹⁾
Heaven has interfered by well-established proofs of power,
So that before the imps were assembled, they were beaten small as the dust.

The great God also said: —

By a thousand considerations, I have a thousand times urged you, and yet
you have a thousand times deceived me.

On a thousand occasions, I have a thousand times exhorted you, and yet
you have a thousand times trifled with me.

In a thousand ways, I have a thousand times intreated you to reform your
thousand errors.

And a thousand times begged you, in a thousand ways, to purify yourselves,
and after a thousand efforts I have barely succeeded.

The great God further said: —

From a myriad regions a myriad states have a myriad times come to pay
court to me,

From a myriad hills and a myriad rivers, they have in a myriad ways come
floating along:

For a myriad furlongs a myriad eyes have a myriad times cast a penetrating
glance,

And in a myriad ways experienced a myriad blessings, through a myriad
meritorious actions.

A d d e n d a.

The proclamations of the celestial king are here appended —

In the early part of the twelfth month, in the Kang-suh year (January 1851), at a place called Kim-t'heon, the celestial king commanded saying: —

The first requisite is to obey the commandments. The second, to divide
the ranks of the males from the females. The third, to avoid encroachment in
the slightest degree. The fourth, to manifest a public spirit, and a harmonious
feeling, each one following the orders of his superiors. The fifth, to combine
every effort and every energy, and when engaging in battle never to retreat.

On the 19th day, of the 7th month, of the Sin-k'hae year (24th August, 1851), at the tea district, the celestial king issued a proclamation, commanding every officer and soldier throughout all the regiments and battalions, with courage and joy, exaltingly to obey the requisitions of our heavenly Father, and celestial elder Brother, without being agitated by fear; for all things are determined by our heavenly Father, and celestial elder Brother; every trouble is intended by our heavenly Father, and celestial elder Brother, as the trial

1) The „lord“ here also refers to the leader of the insurrection.

of our minds; therefore let every one be true, and firm, and patient, so that he may answer it to our heavenly Father and our celestial elder Brother.

The heavenly Father formerly issued his commands, saying: „Let every one be firm and patient, and he will not know any difference (between cold and heat): so that the colder it is, the more he may throw off his clothes.“ Remembering this, let all the officers and soldiers awake from their lethargy. According to the statement now handed in, there seems to be no salt, let the camp therefore be removed. According to the same statement it also appears, that there are many sick and wounded, let the greater care therefore be taken to preserve the feeble. Should you fail to preserve one among our brethren and sisters, you will disgrace our heavenly Father and celestial elder Brother. Now when the camp sets forward, let all the legions and cohorts be strict and exact in keeping the ranks, and in combining every effort and every energy. Let me earnestly entreat you reverently to obey the celestial commands, and do not any more offend. The general in command of the advanced guard, our sister's husband Seou-chaou-kwei, and the general in command of the left wing, our brother Shih-tah-k'hae, should together take the superintendence of the chief inspector's department. The first and second brigadiers of the advanced guard, with the first and second brigadiers of the left wing, must lead the van. Let the general in command of the centre of the army, our brother Yang-sew-tsing, take the superintendence of the chief director's department; the first and second brigadiers of the central division together with 20 of the select bodyguard are to guard the centre. The general in command of the right wing, our brother Wei-ching, and the general in command of the rear guard, our brother Fung-yun-san, should together lead on the first and second brigadiers of the right wing, and the first and second brigadiers of the army of reserve to guard the rear. Whenever the camps advance, or pitch their tents, let every legion and cohort be regularly joined, so as to be able to come to each other's assistance. You must every one of you exert your energies in sustaining and protecting the old and young, both male and female, together with the sick and wounded, so as to preserve them from every harm; at the same time let every one look to the orders that issue from our little heaven: and all both officers and soldiers, be obedient. — *Respect this.*

According to the above arrangement, the camp used formerly to set forward and to halt; from henceforth, however they must in this respect obey the orders of the eastern king.

On the 3d day of the 8th month, of the Sin-k'hae year (8th September, 1851), at the village of Muh, the celestial king commanded all the officers and soldiers, throughout the various camps and legions, to rouse their courage and exultingly rejoice, also with united efforts and energies to march forward, because in every thing our heavenly Father takes the superintendence, and our celestial elder Brother sustains us, therefore let me earnestly intreat you not to be agitated by fear.

The true Spirit (God) can create the hills and seas,

Let the fiendship imps come on at once;

Let nets be spread in heaven and earth surrounding us with double folds;

Do you, soldiers and officers, expand your minds with courage,

Let the watch go their rounds, by day and by night, and strictly guard;
 Let plans be laid, and silence reign throughout the camp.
 Formerly Yo-fei with five hundred men defeated a hundred thousand,
 How much more then shall we be able to exterminate these impish fiends. —

Respect this.

On the 19th day of the 8th month, of the Sin-k'hae year (September 24th, 1851), when on board a boat, the celestial king issued a proclamation, saying: We earnestly beseech you, soldiers and officers, to obey the commands of Heaven, and do not any more offend; We, on this occasion, most sincerely impress upon you this assurance, that those who at the present time do not covet life or fear death, will afterwards ascend to heaven, where they will enjoy eternal life and immortality; but those of you who covet life will not get life, and those of you who dread death will meet with death. Moreover, those who at the present time do not covet ease or fear misery, shall afterwards ascend to heaven, where they shall enjoy eternal tranquillity and freedom from every woe; but those of you who covet ease, will not get ease, and those who fear misery will experience misery. After all, obey Heaven's commands, and you will enjoy celestial bliss; disobey, and you will go to hell: we earnestly beseech you, therefore, both officers and soldiers, to awake from your lethargy. If you offend any more, do not be surprised (if I punish you). *Respect this.*

On the 7th day of the 8th month, in Sin-k'hae year (13th September, 1851), while at the city of Yung-guan, the celestial king issued a proclamation, urging every officer and soldier throughout each legion and each camp, to display a public spirit, and not on any account to manifest selfishness, but to be single-minded: so as to be able to answer it to our heavenly Father, our celestial elder Brother, — and Ourselves. From henceforth it is commanded, to all you soldiers and officers, that whenever you kill the imps, and take their cities, all the gold and silver, silks and satins, with precious things, which are obtained, must not be secreted for private use, but be altogether brought into the holy treasury of our celestial court. Those who offend against this, will be condemned. — *Respect this.*

On the 25th day of the 9th month, of the Sin-k'hae year (30th October, 1851) while at the city of Yung-guan, the celestial king issued a proclamation to all the officers and soldiers throughout the host, both great and small earnestly beseeching them to obey the commands of Heaven, with joy and exultation, with courage and ardour, with united effort and energy, to press forward in the contest, reverently obeying the injunctions given us by our heavenly Father, and celestial elder Brother. It is now commanded to all the legions, that after every battle against the imps (enemies), every serjeant shall stand and record the names of the privates under his command. Those who have been most distinguished for obeying orders and marching forward, are to be marked with a circle, to indicate their merit; those who have been most distinguished for disobeying orders and running away, are to be marked with a cross, to designate their crime. Those who have been distinguished neither one way nor the other, are to be left without any mark. When the record is complete, the serjeant is to take the book and hand it up to the

centurion, the centurion is to give it to the leader of the cohort, and the leader of the cohort is to pass it over to the commander of the legion, who in his turn is to present it to the general, and the general to the inspector-general, who shall further send it to the director-general, and the director-general shall lay it before the minister of state; the minister of state shall further communicate it to the generalissimo, who shall report it to our little heaven, in order to settle the degree of rank to which each one shall be elevated or degraded. Small merits shall be requited with small rewards, and great merits shall be distinguished by conspicuous promotions; let every one therefore put forth his utmost energies, and display self-respect. — *Respect this.*

On the 12th day of the 10th month, of the Sin-k'hae year (17th Nov. 1851), whilst at the city of Yung-guan, the celestial king issued a proclamation, earnestly beseeching all the officers and soldiers, throughout the host, both great and small, to obey Heaven's commands, with joy and exultation, with patience and endurance, with courage and ardour, with united strength and vigour, to press forward in the contest, reverently obeying the laws and institutions of our heavenly Father and celestial elder Brother. Formerly we issued a command, saying: It is not an easy matter to go to heaven; the most important thing, however, is determination and patience; having these you will certainly succeed. Therefore be resolute, and carefully avoid falling into error, when but half-way there: for the devil's paths are devious and deflected. According to present appearances, all of you, soldiers and people, must know that the impish fiends have various methods of deceiving people, and that the devil's ways are devious and deflected; further you must know that our former declaration to you was correct. Now we issue this special proclamation, to you, soldiers and people, great and small, earnestly beseeching you to be patient and firm, not moved by delusive solicitations, but really determined implicitly to obey Heaven, and faithfully to serve your country even to the end. Your heavenly Father and celestial elder Brother have their eyes fixed upon you, and we have also got our eyes upon you. We further command that those meritorious ministers, who have from first to last died in battle and ascended to heaven, be promoted to a rank equal to that of director-general, with honours descending to their posterity; those meritorious officers, also, who have borne our standards in the fight, and are now gone to heaven, shall be promoted to a rank equal to that of general-in-chief, or imperial body-guard. Those who have been already promoted, have their caps and coats according to the official form; those who have not yet been promoted have caps like the serjeants. Those who have been promoted in one body, and those who have not been promoted in another class, may all come up into our little heaven; while all those meritorious officers, who together with us engage in attacking the hills and rivers (of China), shall if greatly successful be promoted to be ministers of state, inspectors-general, directors-general, generals-in-chief and imperial body-guards: the very smallest of them shall be commanders of legions, with honours conferred on their posterity, wearing dragon-adorned robes, and gem-be-spangled girdles, standing in our celestial court. We sincerely announce to you, that since

we have all had the happiness to become sons and daughters of our heavenly Father, and brothers and sisters of our celestial elder Brother, we shall enjoy incomparable dignity in this present world, and interminable felicity in the next. We ask you, now, whether of all honours there be any dignity to be compared to this? Furthermore we earnestly beseech all soldiers and officers, of every legion, exultingly and unitedly to obey the commands and requisitions of our heavenly Father and celestial elder Brother. The scoundrelly imps (our enemies) are full of artful designs, therefore we earnestly entreat all of you, both soldiers and officers, to be on your guard, and do not vainly lament when morning dawns, that you have fallen into the devil's wiles. — *Respect this.*

On the 25th day of the 10th month, of the Sin-k'hae year (Nov. 30th 1851), while at Yung-gnan, the celestial king issued a proclamation, enjoining on all the officers and soldiers throughout the host, both great and small, to know well the true doctrine and follow it, namely this: our heavenly Father, the great God and supreme Lord, is one true Spirit (God); besides our heavenly Father the great God, and supreme Lord there is no spirit (god). The great God, our heavenly Father and supreme Lord, is omniscient, omnipotent, and omnipresent, the Supreme over all. There is not an individual who is not produced and nourished by him. He is *Shang*, Supreme. He is the *Te*, Ruler. Besides the great God, our heavenly Father and supreme Lord, there is no one who can be called *Shang*, and no one who can be called *Te*.¹⁾ Therefore from henceforth, all you soldiers and officers, may designate Us as your *lord*, and that is all; you must not call me *Supreme*, lest you should encroach upon the designation of our heavenly Father. Our heavenly Father is our holy Father, and our celestial elder Brother is our holy Lord, the Saviour of the world. Hence our heavenly Father and celestial elder Brother alone are *holy*; and from henceforth, all you soldiers and officers, may designate Us as your *lord* and that is all, but you must not call me *holy*, lest you encroach upon the designation for our heavenly Father and celestial elder Brother. The great God, our heavenly Father and supreme Lord, is our spiritual Father, our ghostly Father. Formerly We had ordered you to designate, the first and second ministers of state, together with the generals-in-chief of the van and rear of the army, *royal fathers*, which was a temporary indulgence, in conformity with the corrupt customs of the present world; but according to the true doctrine, this was a slight encroachment on the prerogative of our heavenly Father, for our heavenly Father is alone entitled to the designation of *Father*. We have now appointed the chief minister of state and general-in-chief to be designated the eastern king, having charge of all the states in the eastern region: we have also appointed the second minister of state and assistant general-in-chief to be designated the western king, having charge of all the states in the western region: we have further appointed the general of the advanced guard to be designated the southern king, having charge of all the states in the southern region; and we have likewise appointed the general of the rear guard to be designated the northern king, having charge of all the states in the northern region; we have furthermore appointed our brother Shib-tah-k'hae to be assistant king, to aid in sustaining our celestial court. All the kings above referred to, are to be under the superintendence of the eastern king. We have also issued a pro-

1) The translator may be allowed here to quote a passage written and printed by him in 1848, before he had the slightest idea of the sentiments entertained by the leader of the present insurrection: „If we were asked whether, with the views entertained by us, we should discountenance the use of the word *Te* for an emperor, we should say, just as much as the apostles would have done the employment of *Theos* before Caesar, or *Divus* before Augustus; and we have no doubt that, in proportion, as the Gospel triumphs, such practices will be discontinued.“

